Der Begriff der Wahrheit

in dem

Evangelium und den Briefen des Johannes.

Habilitationsschrift

zur

Erlangung der venia docendi

der

theologischen Fakultät
der Kgl. Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Lic. F. Büchsel.

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.

[1911]

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544726_0021

42321-

Der Begriff der Wahrheit

in dem

Evangelium und den Briefen des Johannes.

Habilitationsschrift

zur

Erlangung der venia docendi

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

der

theologischen Fakultät
der Kgl. Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Lic. F. Büchsel.

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.

[1911].

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorbemerkungen: Die Abgrenzung der Aufgabe 7

1. Der Stand der exegetischen Arbeit . . . . . 11—31

1. Die Abstraktheit und Konkretheit der johanneischen Begriffe S. 11. 2. Die vorliegenden Deutungen von ἀλήθεια 13. a) ἀλ. = Gotteserkenntnis 13. b) ἀλ. = Wahrhaftigkeit 13. c) ἀλ. nichts Spekulatives 14. d) mystisch-metaphysische Deutungen 14. e) Godets Deutung 00. 3.—4. Auseinandersetzung mit den 2 b und c genannten Deutungen 16. 5.—7. Auseinandersetzung mit der 2 a genannten Deutung 21. 5. Die Gotteserkenntnis als Vorgang 21. 6. Der Inhalt der Gotteserkenntnis 24. 7. Der Inhalt von ἀλήθεια an den verschiedenen Stellen 26. 8. Ergebnis: Die vorläufige Ablehnung der Identifikation von ἀλ. und Gotteserkenntnis 29. 9. Auseinandersetzung mit den 2 d und e genannten Deutungen 31.

2. Die Grundzüge des johanneischen Wahrheitsgedankens . . . . . 32—63

I. ἀλήθεια gleich Wirklichkeit 32

1. a) ἀληθῶς 32. b) ἐν ἀληθείᾳ 33. 2. ἀληθινός 34. 3. Der „Platonismus" im Gebrauch von ἀληθινός 38. 4. Ergebnis 42.

II. ἀλήθεια gleich Wahrheit 43

1. Die Wahrheit erkennen 43. 2. Die Wahrheit sagen 43. 3. Die Wahrheit tun und verwandtes 45. 4. Das Sein aus der Wahrheit und verwandtes 48. 5. Die Lebendigkeit der Wahrheit 50.

III. Der Gegensatz zur Wahrheit 53

IV. Der religiöse Charakter der Wahrheit 56

1. Das unmittelbare Wahrheitsbewußtsein und die Kriterien der Wahrheit 56. 2. Die Wahrheit als wirksame Gegenwart Gottes im Menschen 58. 3. Die Wahrheit als Gotteserkenntnis 59.

V. Ergebnis: Der johanneische Wahrheitsbegriff im Umriß . . 62

3. Jesus die Wahrheit . . . . . 64—98

I. Die grundlegende Bedeutung des Wahrheitsgedankens für das Bild Jesu 64

1. Jesus als Lehrer (die Wunder) 64. 2. Die Gaben Jesu (das Leben) 67. 3. Die Messianität Jesu 69.

Seite

II. Der Wahrheitsbesitz Jesu 70
1. Sein Umfang 70. 2. Sein Ursprung im himmlischen Ursprung Jesu 71. 3. Jesu Hingabe an die Wahrheit 74.
III. Die Formeln für Jesu Verhältnis zur Wahrheit 75
A. Das Zeugnis für die Wahrheit 75
B. Die Wahrheit wurde durch Jesus 78
1. Die Exegese des ἐγένετο 78. 2. Das Werden der Wahrheit durch Jesus 81. 3. Jesus und das Alte Testament 83. 4. Jesus voll Wahrheit 84.
C. Die Identifikation Jesu mit der Wahrheit 84
1. Die Identifikation Jesu mit seinen Gaben 84. 2. Die Identifikation des Geistes mit der Wahrheit 85. 3. Die Übertragbarkeit der Prädikate der Wahrheit auf Jesus 86. 4. Das Göttliche und das Menschliche in Jesus 88. 5. Jesus als der λόγος 91.
D. Noch einmal: das Zeugnis für die Wahrheit 92
IV. Jesu Wirken für die Wahrheit 93
1. Jesus und die Schule 93. 2. Jesu Kampf mit der Lüge 96.
4. Der Geist der Wahrheit 99–108
1. Die Bedeutung des Wahrheitsgedankens für den Geistbegriff 99. 2. Die Wahrheit als Gabe des Geistes 101. a. Der Inhalt der Wahrheit 101. b. Das Verhältnis des Geistes zu Jesus 103. c. Die Unmittelbarkeit der Wahrheit 103. d. Die Gleichheit aller vor der Wahrheit 104. 3. Das Verhältnis des Geistes zur Wahrheit 106.
5. Die Erkenntnis der Wahrheit 109–132
I. Der Begriff der Erkenntnis 109
1. Die Erkenntnis 109. 2. Erkennen und Glauben 111. 3. Die subjektive Religiosität als Erkenntnis 113.
II. Die Wirkung der Wahrheitserkenntnis 117
1. Die Befreiung durch die Wahrheit und der „griechische Intellektualismus" 117. 2. Die Anbetung in der Wahrheit 123.
III. Wahrheit und Gemeinschaft 125
1. Die Wahrheit allgemeingiltig nicht „Privatsache" 125. 2. Die Wahrheit mit der Liebe verbunden 126. 3. Die Liebe mit der Wahrheit verbunden (Heilsgewißheit) 130.
6. Das Sein aus der Wahrheit 133–139
1. Das Sein aus der Wahrheit als Grundlage für die Erkenntnis der Wahrheit 133. 2. Die deterministischen Erklärungen des Seins aus der Wahrheit 134. 3. Der tathafte Charakter des Seins aus der Wahrheit 136. 4. Das Sein aus der Wahrheit als rezeptives Verhalten 138.
7. Exkurs über den Begriff des Lichts 140–143

Vorbemerkungen.

Die Abgrenzung der Aufgabe.

Zur Untersuchung des johanneischen Wahrheitsgedankens gibt es zwei Wege, die sich nach ihrem Ausgangspunkt unterscheiden. Der eine geht unmittelbar von den johanneischen Schriften aus, der andere von dem, was die geschichtlichen Voraussetzungen der johanneischen Gedankenwelt bildet. Die neutestamentlichen Theologien gehen den zweiten Weg. Das ergibt sich für sie von selbst, da sie den ganzen Zusammenhang der urchristlichen Gedankenbildung mit seinen Voraussetzungen aufrollen. Einer biblisch-theologischen Monographie ist das nicht möglich. Sie könnte den an zweiter Stelle genannten Weg nur dadurch innehalten, daß sie die besondere Vorgeschichte ihres Gegenstandes ausführlich mituntersucht. So hat z. B. E. v. Schrenck in seiner Monographie über das „Leben" bei Johannes bei dem alttestamentlichen Lebensbegriff begonnen, um von dort über das alexandrinische Judentum, Jesus und Paulus zu Johannes vorzudringen. Die folgende Abhandlung wird diesen Weg nicht gehn, sondern unmittelbar an die johanneischen Schriften herantreten. Sie hat die Aufgabe, die johanneischen Aussagen über die ἀλήθεια in ihrem inneren Zusammenhang darzustellen. Sie sieht davon ab, eingehend oder gar vollständig festzustellen, in welche geschichtlichen Zusammenhänge der johanneische Wahrheitsgedanke gehört. Nicht als ob diese geschichtlichen Zusammenhänge gänz-

lich unberücksichtigt bleiben sollten. Zum mindesten sind vergleichende Seitenblicke auf verwandte und geschichtlich benachbarte Erscheinungen erforderlich, um einen geschichtlichen Gegenstand einigermaßen vollständig zu erfassen: sie werden nicht fehlen. Aber das Schwergewicht der Arbeit soll bei der Herausarbeitung des johanneischen Wahrheitsgedankens liegen. Das Recht zu dieser Abgrenzung der Aufgabe begründet folgendes: Erstens, auf dem Gebiete der Vorgeschichte des johanneischen Wahrheitsgedankens ist noch so viel Arbeit zu tun, daß sie hier nicht nebenbei erledigt werden kann. Der Sprachgebrauch der LXX bedarf einer eingehenden Untersuchung, ebenso der paulinische Wahrheitsgedanke, von anderem zu schweigen. Zweitens, auch wenn alle diese Dunkelheiten aufgehellt wären, und die Entwicklung des Wahrheitsgedankens vor Johannes feststünde, wäre es nötig, bei der Untersuchung der johanneischen Schriften ganz neu einzusetzen, sie zunächst einfach für sich zu nehmen, um den johanneischen Wahrheitsgedanken herauszuarbeiten. Würde dies Neueinsetzen unterlassen, so wird die Eigenart des johanneischen Wahrheitsgedankens schwerlich hinreichend klar. An der Abhandlung von Wendt[1]) lassen sich die verhängnisvollen Folgen einer solchen Behandlung, die die einzelnen biblischen Schriftsteller in der Betrachtung nicht genügend voneinander sondert, leicht zeigen. Zugestandenermaßen läßt jene Abhandlung das besonders Johanneische nicht zur Entfaltung kommen. Dieser Fehler wäre leicht vermieden, wenn die johanneischen Aussagen über ἀλήθεια für sich untersucht wären. Der Verfasser wird sich hier begnügen, den johanneischen Wahrheitsgedanken darzustellen. Das andere bleibe einer späteren Untersuchung vorbehalten, der sich eine zusammenfassende Behandlung des Wahrheitsgedankens im Urchristentum anschließen kann.

[1]) St. u. K. 1883, S. 511–547.

Noch ein anderes Bedenken wird gegen die monographische Behandlung des johanneischen Wahrheitsgedankens erhoben: ist es möglich, den Wahrheitsgedanken aus dem Ganzen der johanneischen Gedankenwelt herauszuheben und ihn für sich darzustellen, ist dies nicht nur im Rahmen einer Gesamtuntersuchung der johanneischen Theologie möglich? Es kommt hier auf die Stellung an, die der Wahrheitsgedanke in diesem Ganzen einnimmt. Die eigentümliche Art des Johannes zu denken und zu reden bringt es mit sich daß sich alles bei ihm um einige große Begriffe gruppiert, die seine Schriften beherrschen. Das sind Begriffe wie Licht, Leben, Geist, Wahrheit, Liebe. Gewiß hängen alle diese Begriffe eng zusammen. Man kann sogar so weit gehen zu behaupten, im letzten Grunde bezeichnen sie alle dasselbe, nur von verschiedenen Seiten. Sie kreisen alle um die Person Jesu und kehren wieder in den Aussagen über Gott und über die Gläubigen. Jesus ist Licht, Gott ist Licht, der Gläubige ist ein Kind des Lichts, hat Licht, wandelt in Licht. Gott hat Leben in sich, Jesus hat Leben, ist Leben, der Gläubige hat Leben. Gott ist Geist, Jesus hat Geist, der Gläubige hat Geist, ist aus dem Geist geboren. Gottes Geist ist die Wahrheit, Jesus ist die Wahrheit, der Gläubige kennt, tut die Wahrheit und ist aus ihr. Gott ist die Liebe, Jesus besitzt die vollendete Liebe und offenbart die Liebe, der Gläubige liebt. Alle diese Begriffe sind also Prädikate Gottes und Jesu und finden irgendwie Anwendung auf den religiösen Besitz des Gläubigen und bezeichnen insofern dasselbe von verschiedenen Seiten. Aber daraus darf nicht gefolgert werden, daß jeder von ihnen nur im Zusammenhang mit allen andern darstellbar ist. Das ganze johanneische Denken ist christologisch orientiert. Alles, was Johannes über Gott und den Gläubigen sagt, hat seine Wurzel an dem, was er über Jesus sagt. Er stellt alles dar im Rahmen eines Evangeliums, eines Berichtes über

Jesus.[1]) Ist aber die Christologie der Mittelpunkt des johanneischen Denkens, so läßt sich jeder Begriff, der in dies Zentrum führt, von ihm aus darstellen; freilich wird eine Darstellung eines Begriffes sich durch Berücksichtigung der andern abzurunden und zu vervollständigen haben. Aber jeder Begriff in den johanneischen Schriften, der für die Christologie mehr als periphere Bedeutung hat, läßt sich monographisch behandeln. Daß der Wahrheitsgedanke grundlegend für die johanneische Christologie ist, wird sich zeigen.

---

[1]) Auch der 1. Brief will nach der Einleitung Zeugnis von Jesus, wie ihn Johannes verstanden hat, sein und ist es tatsächlich auch, trotz der bekannten Differenz zwischen dem 1. Brief und dem Evangelium inbezug auf die Christologie, vgl. Holtzmann II 396, Feine 659 f., Lütgert, Liebe 238 f.

1. Der Stand der exegetischen Arbeit.

1. Für das Johannes-Evangelium ist eine große Weite und scheinbare Unbestimmtheit der Begriffe charakteristisch. Johannes redet nicht so, daß er die einzelnen, besonderen Erscheinungen der Dinge in ihrem Reichtum und ihrer Mannigfaltigkeit vorführt, es kommt ihm darauf an, das Viele, Verschiedene auf eins zurückzuführen, das Entscheidende, Wesentliche herauszustellen; das Besondere, Einzelne wird unterdrückt zu gunsten des Allgemeinen. Die Reduktion der vielen, verschiedenen Vorschriften Jesu auf das eine, allgemein giltige, alles zusammenfassende Liebesgebot ist wohl das vollendetste Beispiel dafür. Johannes hält sich an den allgemeinsten Ausdruck für den Willen Jesu an seine Jünger. Aber diese Reduktion des einzelnen auf das Allgemeine findet sich nicht nur bei der Zusammenfassung der Gebote Jesu in das Liebesgebot. Sie durchzieht das ganze johanneische Denken, sie gibt den johanneischen Schriften ihren eigentümlichen Charakter.

Auffallend ist nun die Klarheit und Sicherheit, mit der diese allgemein gehaltenen Begriffe und Urteile auf das einzelne angewandt werden. Obwohl sie weit und scheinbar unbestimmt sind, ergeben sie Urteile von der höchsten Bestimmtheit, von auffallender Schärfe. Die Behandlung der Gegner, die der erste Brief bekämpft, hat nichts Unklares oder Schwankendes, im Gegenteil, vollendete Klarheit und Festigkeit. Das wird eben dadurch erreicht, daß ihr Tun von diesen ganz allgemein gehaltenen Gesichtspunkten aus beurteilt wird. Ähnlich ist es in dem Verkehr Jesu mit seinen Freunden

und Feinden, wie ihn das Evangelium schildert; darin zeigt sich, daß die Allgemeinheiten keine leeren Abstraktionen sind, sondern höchste Konkretheit besitzen. Sie sind nicht inhaltsleer, sondern sehr inhaltsvoll. Gerade ihr eigentümlicher Inhaltsreichtum bringt die abstrakte Form hervor. Das tiefe Eindringen in das Wesen der Dinge zwingt, von vielem abzusehen, was, von außen angesehen, wichtig erscheint, so aber nicht mehr beurteilt werden kann, wenn das Wesen erfaßt ist. Das Vielerlei, das die Konkretheit der Anschaulichkeit ausmacht, in Betracht zu ziehen, erscheint Johannes als Belastung mit Unwesentlichem, da er in die Tiefe des Wesentlichen eingedrungen ist. Die Möglichkeit, seine Gedanken unmittelbar auf jeden Fall anzuwenden, gewinnt er gerade dadurch, daß er sie in der höchsten Allgemeinheit faßt. Seine Darstellung bekommt damit etwas, das an „Pedanterie", leere „Feierlichkeit", äußere „Gravität" erinnern kann (vgl. Wellhausen, S. 146). Denn eine nicht gerade große Anzahl solcher allgemein gehaltenen Begriffe bilden immer wieder die Angelpunkte der Darstellung, sie müssen vielfach wiederholt werden. Aber dazu treibt nicht eine Armut, die mit wenigen Gedanken haushalten muß, sondern das Bestreben, diesen allgemein gehaltenen Gedanken die Wucht und den Nachdruck zu verleihen, die ihrem Reichtum an Inhalt und ihrer umfassenden Bedeutung entsprechen, sie dagegen zu sichern, mit leeren Abstraktionen gleichgesetzt und beiseite geschoben zu werden, wie es solchen recht ist.

Für die Erklärung der johanneischen Schriften und die Untersuchung ihres Gedankengehaltes erwachsen daraus nicht geringe Schwierigkeiten. Es gilt den konkreten Inhalt, der in diesen scheinbar abstrakten Begriffen steckt, zu erfassen, die Allgemeinheit der Form festzuhalten und gerade in dieser allgemeinen Form den besonderen Inhalt scharf herauszuarbeiten; die doppelte Gefahr, die Begriffe oberflächlich oder

zu eng zu fassen, muß überwunden werden. Die allgemeinen Begriffe müssen in ihrer Allgemeinheit erhalten und dabei so klar gestellt werden, daß die einzelnen Aussagen, zu denen sie angewandt werden, verständlich werden, ohne daß die Weite ihres Umfangs verringert oder die Tiefe ihres Inhalts abgeschwächt würde.

2. In der exegetischen Literatur zu den johanneischen Schriften findet man es mehrfach, daß das Wort ἀλήθεια näher bestimmt wird. Dem „abstrakten" Begriff werden anscheinend konkretere untergelegt, um die Aussagen, die von der Wahrheit gemacht werden, verständlich zu machen. Holtzmann findet bei Johannes überhaupt „reale Begriffe", die Freiheit soll „Freiheit zum Guten", die Wahrheit „richtige Gotteserkenntnis" sein (HC. S. 180). Er ersetzt den Begriff ἀλήθεια geradezu durch den der Gotteserkenntnis. In der neutestamentlichen Theologie wird als Grundsatz aufgestellt, Wahrheit ist die in Christus „offenbar gewordene vollkommene Gotteserkenntnis." II, 378. Dem entspricht die Auslegung im HC., in dem möglichst überall ἀλήθεια als Gotteserkenntnis erklärt wird. Ähnlich wie Holtzmann verfährt B. Weiß. Freilich, er geht nicht so weit, wie Holtzmann. Zuweilen faßt er ἀλήθεια als Wahrheit und verzichtet auf eine nähere Bestimmung. Aber immerhin ist die Identifikation von ἀλήθεια und Gotteserkenntnis auch bei ihm häufig anzutreffen. Selten findet sie sich in den älteren Kommentaren, bei A. W. Meyer und ebenso bei Lücke. Sie lassen fast überall dem Begriff ἀλήθεια seine Unbestimmtheit und Weite.

Eine andere eigentümliche Näherbestimmung des Begriffes ἀλήθεια vollzieht Zahn. Er faßt 1, 14. 17; 3, 21; 4, 23 ἀλήθεια als subjektive Aufrichtigkeit, Treue unter Zurückgehen auf das hebräische Äquivalent אמת. An den folgenden Stellen sieht er meist davon ab, ἀλήθεια näher zu bestimmen, und verfährt im ganzen etwa wie Meyer. Nahe mit Zahn

berührt sich Wendt (St. Kr. 1883, S. 536 ff.). Auch er geht von der alttestamentlichen Grundlage von ἀλήθεια aus. Er faßt ἀλήθεια als Treue des pflichtmäßigen Verhaltens oder Richtigkeit des Verhaltens. Daneben hat es für ihn einfach die Bedeutung Wahrheit.

Eine dritte Beschränkung des Wahrheitsgedankens, die den johanneischen Wahrheitsbegriff charakterisieren soll, ist folgende: ἀλήθεια ist bei Johannes etwas Praktisches, nichts Spekulatives. Hierin stimmen antirationalistische Exegeten der verschiedensten Art zusammen. Schon Herder läßt den Johannes dagegen protestieren, „transzendentalen Unsinn" gesagt zu haben. (Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, Riga 1797, S. 105.) Zur Gnosis soll Johannes in einem scharfen Gegensatz stehen. Analog äußert sich Wellhausen. „Davon ist man abgekommen, daß das Buch gegen den Gnostizismus protestiere, selber aber davon beeinflußt sei. Die johanneische Gnosis unterscheidet sich nicht von der Pistis; sie hat eine praktische, moralische Richtung, die Wahrheit ist das Gute. Gott ist kein Gegenstand der Spekulation; Jesus ist seine alleinige, vollkommen dem Bedürfnis entsprechende Offenbarung, durch Jesus schauen ihn die, die guten Willens sind, mit dem Herzen und nicht mit dem Intellekt" (S. 124). Schlatter (Neutestamentliche Theologie, II, S. 104) findet bei Johannes „nicht eine spekulative Gedankenreihe"; er urteilt, daß Johannes „mit Beharrlichkeit da abbricht, wo die spekulative Frage beginnt."

Die bisher vorgeführten Deutungen des johanneischen Wahrheitsgedankens waren als Beschränkungen zu bezeichnen. Ihnen stehen andere gegenüber, in denen die Weite des Wahrheitsgedankens vollständig ausreichend zur Geltung gebracht wird. Man könnte sie mystisch-metaphysische Deutungen nennen. Sie finden sich bei Cremer, bei Haupt und bei Rüling. Cremer (Wörterbuch s. v. ἀλήθεια) definiert ἀλήθεια als „das, was ewig Wirklichkeit und alleinige Geltung hat"

(S. 130), ähnlich Rüling als „das Sein, welches den Erscheinungen zugrunde liegt, bezw. die Erkenntnis dieses Seins, des wahren Wesens aller Dinge" (S. 630), Haupt als „das absolut erfüllte, schlechthin reale, gehaltvolle Sein." Im Grunde kommen diese Definitionen auf dasselbe hinaus. Zu ihrem Verständnis ist zu bemerken, sie sind nicht nur zum Schein metaphysisch. Aber es ist eine Metaphysik gemeint, für die Sein und Bewußtsein, Wesen der Dinge und Erkenntnis der Dinge nicht so auseinanderfallen, daß das Wesen in der unerreichbaren Ferne des Dinges an sich verbleibt. Rüling parallelisiert Sein und Erkenntnis des Seins; nach Haupt ist für Johannes das Reale durchaus das Ideale, das Begriffliche, im Bewußtsein Existierende (S. 320 ff.). Bei Cremer ist dies nicht so deutlich herausgearbeitet, aber vorausgesetzt. Jedenfalls ist der Gedanke ausgeschlossen, daß die Wahrheit aus der Wirklichkeit des Lebens und Erkennens herausfällt.

Elegant und geistvoll kombiniert Godet alle bisher vorgeführten Deutungen. Er erklärt: la vérité c'est le fond, l'essence des choses complètemet mis au jour et distinctement perçu. Et comme le fond, l'essence des choses, c'est leur bonté morale, et que celle-ci réside dans l'excellence de la volonté divine qui les a créées, la vérité c'est le caractère saint et bon de Dieu, complètement devoilé et discerné, c'est Dieu révélé ((I, 201).

Es fragt sich nun, ob eine der dargestellten Deutungen von ἀλήθεια für die folgende Untersuchung zugrunde gelegt werden kann und soll. Sie müssen deshalb auf ihre Berechtigung geprüft werden. Diese Auseinandersetzung mit der exegetischen Literatur wird bei der Erklärung von ἀλήθεια als Wahrhaftigkeit beginnen, sodann die Frage nach dem spekulativen Charakter des johanneischen Wahrheitsgedankens behandeln. Die Identifikation von Wahrheit und Gotteserkenntnis bedarf einer ausführlichen Untersuchung. Die Besprechung

der mystisch-metaphysischen Erklärungen kann kurz gehalten sein.

3. Zahn faßt ἀλήθεια als subjektive Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, er führt diese Auffassung aber nur 1, 14. 17; 3, 21; 4, 23 wirklich durch. An den anderen Stellen deutet er ἀλήθεια keineswegs nur als subjektive Wahrhaftigkeit, sondern ganz einfach als Wahrheit. Die Bedeutung von ἀλήθεια bekommt bei Zahn etwas Schwankendes. Dies würde verschwinden, wenn Zahn zugäbe, daß ἀλήθεια eigentlich Wahrheit bedeutet und nur an gewissen Stellen durch den Zusammenhang die Bedeutung Wahrhaftigkeit gewinnt. Das setzt aber voraus, daß die Bedeutung Wahrhaftigkeit aus der „Wahrheit" abgeleitet würde, so daß die eigentliche und grundlegende Bedeutung von ἀλήθεια Wahrheit bliebe. Zahn ist aber im Gegenteil der Meinung, daß 1, 14. 17; 3, 21 der hebräische Begriff אמת Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Treue, nicht ἀλήθεια Wahrheit die Grundlage des johanneischen Sprachgebrauchs bilde. So bleibt es dabei, der Begriff ἀλήθεια hat bei Zahn etwas Zwieschlechtiges, das hebräische אמת ist einmal grundlegend, einandermal nicht.

Die Entscheidung über Zahns Fassung von ἀλήθεια hängt an der Exegese von 1, 14. 17 und 3, 21; I, 1, 6. Es kommt alles darauf an, ob Zahn bewiesen hat, daß an diesen Stellen die hebräische Grundlage des Begriffs ἀλήθεια ausschlaggebende Bedeutung besitzt. Daß die Zusammenstellung von χάρις καὶ ἀλήθεια auf das hebräische חסד ואמת zurücksieht, ist zuzugeben. Ob aber die griechischen Worte denselben Sinn haben sollen, wie die hebräischen, ist damit noch nicht entschieden. Es ist sehr wohl denkbar, daß die Analogie lediglich äußerlich ist, die Bedeutung der Worte gar nicht von ihr berührt wird. Gerade formelhafte Wendungen können sehr leicht ihre Bedeutung wechseln. Nur der Zusammenhang kann entscheiden. Dadurch, daß die Formel in V. 17 wiederkehrt, ist

sie in nahe Beziehung zu V. 18 gesetzt. V. 18 ist die Erkenntnis des unsichtbaren Gottes die Gabe Jesu. In V. 18 schließt sich der Prolog ab. Jesu Gabe liegt auf dem Gebiete der Erkenntnis. Es geht nun nicht an, zwischen V. 18 und V. 17 bezw. 14 ein rein gegensätzliches Verhältnis anzunehmen, so daß V. 14 und 17 Jesu Gabe die Gnade und Treue, und V. 18 die Gotteserkenntnis wäre. Die Herrlichkeit dessen, der den bisher unbekannten Gott bekannt gemacht hat, ist mit der Formel „Gnade und Treue" nicht hinreichend beschrieben. Die Formel Gnade und Wahrheit dagegen gibt völlig wieder, was man dem verdankt, der den unbekannten Gott bekannt gemacht hat. 1, 14, 17 besteht also keine Veranlassung, ἀλήθεια als Treue zu fassen; diese Stellen stehen vielmehr dieser Auffassung im Wege. So steht auch Zahn mit seiner Erklärung von 1, 14, 17 im Gegensatz zu Lücke, de Wette, Luthardt, Meyer, Godet, B. Weiß, Holtzmann. Schwieriger ist die Auseinandersetzung mit Zahn 3, 21. τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν erklärt Zahn analog zu τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν (S. 207, Anm. 73), d. h. also ποιεῖν wird mit einem Eigenschaftsbegriff als Objekt verbunden, um ein Verhalten auszudrücken, das dieser Eigenschaft entspricht. τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν ist gerecht handeln, im Handeln gerecht sein. τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν ist wahrhaftig handeln, im Handeln wahrhaftig, aufrichtig sein. ἀλήθεια wäre demnach Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit. Es ist aber die Frage, ob τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν mit τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν zusammengehört. Es werden nicht nur Eigenschaftsbegriffe mit ποιεῖν als Akkusativ-Objekte verbunden. Auch nicht nur Begriffe, die einfach angeben, was als Ergebnis des Tuns vorliegt, wie ἔργα, σημεῖα u. dgl. Es kommen auch Verbindungen vor, wie τὸν νόμον ποιεῖν, τὴν ἐντολὴν ποιεῖν, τὸ θέλημα ποιεῖν, in denen das Objekt ein Prinzip bezeichnet, das durch das Tun betätigt wird. Alle diese Wendungen sind bei Johannes im Evangelium und den Briefen nicht selten.

In der Apokalypse findet sich sogar eine direkte Parallele zu τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν ψεῦδος ποιεῖν 21, 27; 22, 15. Das nächstliegende ist nun, ἀλήθειαν ποιεῖν und ψεῦδος ποιεῖν zusammenzufassen. ψεῦδος bezeichnet aber keineswegs eine Eigenschaft des Menschen, wie schon das parallele βδέλυγμα in Apok. 21, 27 zeigt; ψεῦδος ist nicht die Unwahrhaftigkeit, sondern die Unwahrheit. ψεῦδος ποιεῖν heißt nicht Unwahrhaftigkeit betätigen, sondern Lüge tun. Analog heißt ἀλήθειαν ποιεῖν die Wahrheit tun. Es besteht also keineswegs die Notwendigkeit, ἀλήθεια hier die Bedeutung Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit zu geben. Es genügt völlig die übliche Bedeutung Wahrheit. Es ist freilich zuzugeben, daß die alttestamentliche Formel τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν, עשה אמת ἀλήθεια als menschliche Eigenschaft, als Wahrhaftigkeit faßt; aber es ist durchaus nicht zu erweisen, daß der johanneische Sprachgebrauch hier seine Quelle im alttestamentlichen habe.[1]) Die Formel ψεῦδος ποιεῖν spricht dagegen. Dazu kommt, die gegensätzliche Parallele zu ἀλήθειαν ποιεῖν φαῦλα πράσσειν; bei den φαῦλα an eine Eigenschaft des Menschen zu denken, liegt sehr fern. Dagegen bezeichnet φαῦλα einfach das Gegenteil zu der Norm, die das menschliche Handeln befolgen soll. Analog bezeichnet dann ἀλήθεια nicht eine Eigenschaft des Handelnden, sondern eine Norm des Handelns. Außerdem ist der johanneische Begriff ἀλήθεια an den anderen Stellen, wo er vorkommt, nicht Wahrhaftigkeit, sondern Wahrheit. Diese Formel wäre also das einzige, was Anlaß gäbe zu behaupten, ἀλήθεια bedeute bei Johannes Wahrhaftigkeit. Eben diese Singularität aber ist verdächtig. Das Natürliche ist, ἀλήθεια hier wie sonst als Wahrheit zu fassen. Das kräftigste Argument Zahns ist der Hinweis auf 1, 47; der die Wahrheit tut, ist einer, in dem kein Falsch ist. Aber so richtig es ist, beide Ausdrücke ihrer

[1]) Den eingehenden Nachweis dafür hat Kögel geliefert (S. 120 f.).

Bedeutung nach zusammenzustellen, so wenig ist deshalb ἀλήθεια Wahrhaftigkeit. Derselbe Gedanke läßt sich auch erreichen, wenn die Bedeutung Wahrheit für ἀλήθεια festgehalten wird. Es ist lehrreich, daß Zahn in ἀλήθειαν ποιεῖν nicht nur subjektive Wahrhaftigkeit, sondern doch schließlich wieder ein Verhältnis zur objektiven Wahrheit findet. „Der subjektiv Wahre ist der objektiven Wahrheit wahlverwandt. Er hat eine aller Wahrheit, auch der noch nicht erkannten Wahrheit, im voraus zugewandte Gesinnung." (S. 208/9.) Das, was Zahn hier als Nebensache bringt, ist die Hauptsache. Das zeigt sich dann, wenn man überlegt, inwiefern τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν die innere Natur des richtigen sittlichen Verhaltens charakterisiert, wie Zahn mit Recht S. 207 wegen des Gegensatzes zu φαῦλα πράσσειν behauptet. Eine bloße Wahrhaftigkeit, die kein Verhältnis zur Wahrheit besäße, sich nicht auf sie gründete, wäre nie die innere Natur des sittlich richtigen Verhaltens; auch der φαῦλα πράσσων kann eine Art von Wahrhaftigkeit haben. Erblickt man in dem τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν ein ausreichendes Gegenstück zu φαῦλα πράσσειν, so ist das Grundlegende für τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν die Wahrheit und nicht die Wahrhaftigkeit.

Der Behandlung der Auffassung Zahns kann die der Wendts angeschlossen werden. Auch Wendt faßt ἀλήθεια vorwiegend als subjektive Wahrhaftigkeit und gründet diese Behauptung auf die Verwandtschaft des johanneischen und des alttestamentlichen Wahrheitsbegriffs; was gegen Zahn eingewandt wurde, gilt zum Teil auch gegen ihn. Hinter Zahn steht Wendt dadurch zurück, daß der Begriff ἀλήθεια bei ihm die Beziehung zur Wahrheit ganz verloren hat. ἀλήθεια ist „das richtige ethisch-religiöse Verhalten." Wie wenig das dem johanneischen Sprachgebrauch entspricht, wird 8, 32 deutlich. Wendt erklärt diese Stelle: „ihr werdet das richtige ethisch-religiöse Verhalten erkennen, und dieses Verhalten wird euch

frei machen." Hier ist das Charakteristische der Stelle, daß die Wahrheit frei macht, völlig verschwunden.

4. Es soll nicht geleugnet werden, daß zwischen Johannes und eigentlich spekulativen Theologen wie Philon oder Origenes ein Unterschied besteht. Aber daran ist nicht zu zweifeln: bei Johannes findet sich Spekulation, echte Spekulation. Was ist noch Spekulation, wenn nicht die ersten Sätze des Prologs? Freilich werden sie nicht als Spekulation, die nur durch logische oder sonstige Ableitung der Sätze fortschreitet, vorgetragen, sondern ohne jede beweisende Vermittlung rein thetisch wie das, was „den gläubigen Anschluß an Jesus zu bewirken vermag" (Schlatter, Neutest. Th. II, S. 104) und bezweckt. Aber, wer diese Sätze bildet, der spekuliert. Diese Sätze sind nicht erst durch die theologische Spekulation späterer Geschlechter, um ihren ursprünglichen Sinn gebracht (vgl. auch Zahn S. 46). Sie sind ihrem Wesen nach spekulativ. Nicht erst dann fängt die Spekulation an, wenn gefragt wird: „Wie das Gott seiende Wort entstehe," (Schlatter, a. a. O.), sondern da ist Spekulation über Jesus, wo über seine Selbstaussage und die geschichtlich vorliegenden Tatsachen seines Lebens und seiner Wirkungen hinaus begrifflich formulierte Aussagen über ihn gegeben werden. Und wenn man Jesus als den λόγος bezeichnet, überschreitet man jene Grenzen. Daß Jesus der im Anfang bei Gott vorhandene λόγος war, ist weder seine Selbstaussage noch eine geschichtlich vorliegende Tatsache.

Gegen Wellhausen ist zu bemerken: Es ist richtig, daß alle Sätze, die die Gotteserkenntnis bei Johannes ausdrücken, „eine praktische, moralische" Seite haben. Aber sie sind nicht nur praktisch, moralisch. Die Formel: man schaut Gott mit dem Herzen und nicht mit dem Intellekt, ist schief. Es ist gerade die Eigentümlichkeit des Johannes, daß er das auch mit dem Intellekt schaut, was er mit dem Herzen schaut. Die großen „moralischen" Erlebnisse, die das „Herz" macht, werden

bei ihm in Begriffe gefaßt. Es entstehen aus ihnen logische, wenn auch sehr einfach formulierte Sätze: wie „Gott ist Geist", „Gott ist Licht" usw. Gott schauen ist nicht ein bloß willens- oder gefühlsmäßiges Erlebnis, das in Worten und Begriffen nicht faßbar ist. Der Intellekt wird in der Frömmigkeit nicht ausgeschaltet, im Gegenteil, er hat einen energischen Anteil am Leben der Frömmigkeit. Gott ist Gegenstand der Spekulation, d. h. Johannes empfindet die Notwendigkeit und und findet die Möglichkeit, in klaren Begriffen zu sagen, was Gott ist, was im Anfang war. Mag man noch so sehr den „jüdisch-biblischen" (Wellhausen S. 123) Charakter des Logosbegriffs betonen, daß eine Logosspekulation vorliegt, ist gewiß.

5. Die Frage nach der Berechtigung der Identifikation von Wahrheit und Gotteserkenntnis ist an dieser Stelle noch nicht ganz zu erledigen. Hier soll nur eine doppelte Vorarbeit geleistet werden. Zunächst muß festgestellt werden, was Johannes unter Gotteserkenntnis versteht. Es geht nicht an, hier einen beliebigen, gar den modernen Durchschnittsbegriff von Gotteserkenntnis einzuführen. Das müßte zu Mißverständnissen der johanneischen Aussagen führen. Die Gotteserkenntnis tritt bei Johannes in zwei Formen auf, 1. als der Vorgang, in dem Gott erkannt wird, 2. als das Ergebnis dieses Vorganges, das Urteil, in dem die Gotteserkenntnis zusammengefaßt ist. Beides ist in Betracht zu ziehen. Es ist einfacher, mit dem ersten als mit dem zweiten zu beginnen.

Gott ist zunächst unbekannt. Niemand hat ihn gesehen; Jesus hat ihn offenbart, durch ihn ist er bekannt 1, 18. Jesu Lehre ist von Gott, und macht deshalb Gott erkennbar 3, 31 ff.; 5, 24; 7, 14 ff. usw. Seine Werke bekräftigen seine Worte 3, 2; 5, 36 usw. In ihm sieht man Gott. Denn er ist mit Gott eins 14, 9 vgl. 12, 45. Jesus kann seinen Jüngern sagen: ihr kennt Gott und habt ihn gesehen 14, 7. Wie

ernst dieser Satz gemeint ist, ergibt sich daraus, daß er gegen den Widerspruch des Philippus aufrecht erhalten wird. In seinem großen Gebet redet Jesus von den Jüngern als solchen, die Gottes Namen kennen und sein Wort besitzen 17, 6. 8 vgl. V. 25. 26. Es fragt sich nun, seit wann kennen die Jünger Gott. Hierauf gibt das Johannesevangelium keine ohne weiteres einheitliche Antwort. Die schon genannten Stellen sprechen den Jüngern Gotteserkenntnis zu Lebzeiten Jesu zu. Andere Stellen stehen dem entgegen. Grade die Abschiedsreden zeigen hinlänglich, daß die Jünger Jesus nicht verstanden, Gott nicht erkannt haben. Philippus ist sich nicht bewußt, Gott wirklich zu kennen; er will Gott sehen, hat ihn nicht schon gesehen 14, 8. Ähnlich verständnislos zeigen sich Thomas 14, 5, Judas 14, 22, die Jünger insgesamt 16, 17 mit ihren Einreden gegen Jesu Worte. Dem entspricht es ganz, daß ihr Glaube etwas Momentanes, Vergängliches ist 16, 21 ff. Am schlagendsten ist 16, 25. Dort sagt Jesus ausdrücklich, daß er bisher ἐν παροιμίαις, nicht ἐν παρρησίᾳ zu ihnen von Gott geredet habe; das werde erst in Zukunft geschehen. Diese Zukunft ist nicht die Zeit nach der Parusie (so Zahn), sondern die seit der Erhöhung (so B. Weiß und Holtzmann). In dieser Zeit wird man erkennen, daß Jesus ist 8, 28, daß er in Gott und in den Jüngern ist 14, 20. Dann wird er sich ihnen offenbaren 14, 21, mit dem Vater zusammen bei ihnen wohnen 14, 23. Dann wird sie der Geist in alle Wahrheit leiten 16, 13.[1]) Der Geist kommt freilich erst, wenn Jesus verklärt, zum Vater gegangen ist 7, 39; 16, 7.[2])

[1]) Eigentümlicherweise trennt B. Weiß das ἐμφανίζειν von 14, 21 von der Geistmitteilung, obwohl er es für möglich hält, daß das ἐμφανίζειν ein rein innerlicher Akt ist; einen Grund für diese Trennung gibt er nicht an.

[2]) Die sehr komplizierte Frage, wie diese beiden Stellen zu verstehen sind, inwiefern das Kommen des Geistes an die Erhöhung Jesu gebunden ist, — sie ist zugleich das Grundproblem der Abschiedsreden — soll hier

Wenn man die zwei Gedankenreihen: die Jünger kennen Gott erst seit der Erhöhung Jesu bezw. der Geistmitteilung, und: die Jünger kennen Gott schon zu Lebzeiten Jesu, nebeneinander hält, so ist klar, daß die erste die übergeordnete ist. Die vollendete Gotteserkenntnis gibt es erst seit der Erhöhung Jesu. Die Gotteserkenntnis, die es vorher gab, ist nur eine unvollendete. Völlige Gotteserkenntnis verdankt der Christ also nicht schon dem geschichtlichen, sondern erst dem erhöhten Jesus. Dieser steht zugleich geschichtlich objektiv vor ihm, und ist in ihm subjektiv gegenwärtig. Daraus ergibt sich für das Wesen der Gotteserkenntnis folgendes: Gott erkennt man wirklich nur, wenn man den Geist hat, wenn man Gott in sich hat. Durch äußere Vermittlung ist Gott nicht ganz zu erkennen, nur durch die innere, durch den Geist. Es ist freilich falsch, wenn man die innere Vermittlung der Gotteserkenntnis der äußeren so gegenüberstellen wollte, daß die zweite durch die erste überflüssig würde. Es ist aber auch nicht so, daß die erste zur zweiten nur noch hinzukommt. Beide gehören zusammen und sollen nicht getrennt werden. Gott ist nicht voll erkennbar als ein Gegenstand, der äußerlich dem Erkennenden

---

nicht mit Vollständigkeit erörtert werden. Nur das sei gesagt: B. Weiß Erklärung (Neutest. Theologie [7], S. 655): mit der Sendung des Geistes beginne eine neue Epoche in der Heilsgeschichte, die den Abschluß der vorhergehenden voraussetze, ist unzulänglich. Hier ist das Problem nur festgestellt. Denn es besteht gerade darin: weshalb gehört der Geist nicht zu derselben Epoche der Heilsgeschichte wie der geschichtliche Jesus? Die ältere Deutung, die z. B. de Wette hat, die psychologisch erklärt, daß die eigentümliche Art der Frömmigkeit, die durch den Geistbesitz charakterisiert ist, zu Lebzeiten Jesu für die Jünger noch nicht möglich war, ist nicht falsch, aber nicht zureichend. Johannes denkt nicht nur psychologisch, sondern zugleich theologisch (vgl. Tholuck z. St.). Die andere, ältere Erklärung, die sich auf einen religiösen Naturbegriff gründet (Hofmann, Luthardt u. a. m.), hat zwei Bedenken gegen sich: bei Johannes ist sonst kein Naturbegriff zu konstatieren, auch nicht vorauszusetzen; und ferner: bei diesen Erklärungen kommt meist zu kurz, daß der Geist im strengen Sinne Gottes Gabe ist, vgl. 3, 34; 14, 16. Von diesem letzten Gedanken aus muß ein Verständnis dieser beiden Stellen gesucht werden.

gegenüberſteht. Er wird voll erkennbar dadurch, daß er im Menſchen iſt, dadurch, daß dies äußerliche Gegenüberſtehen überwunden wird. Noch auf eine Konſequenz deſſen, daß Gott nur durch den Geiſt erkennbar iſt, muß aufmerkſam gemacht werden: Gotteserkenntnis iſt nicht eine ſchon abgeſchloſſene Erkenntnis. Der Geiſt, durch den man Gott erkennt, iſt der Geiſt, der in alle Wahrheit leitet. Wer Gott kennt, hat das lebendige Prinzip des allumfaſſenden Wiſſens in ſich.

In eigentümlicher Weiſe wird dies Ergebnis durch 17, 3 unterſtützt. Dort iſt die Gotteserkenntnis, die zugleich Erkenntnis Jeſu iſt, ewiges Leben genannt. So gewiß es falſch iſt, mit B. Weiß den Begriff des ewigen Lebens auf den der Gotteserkenntnis zu reduzieren, ſo daß das ewige Leben nichts mehr iſt als Gotteserkenntnis, ſo gewiß iſt es falſch, mit Zahn die Gotteserkenntnis nur als etwas, das „zum Leben führt", anzuſehen. Johannes meint tatſächlich, wer Gott erkennt, hat damit ewiges Leben. Dieſe Ausſage iſt ſofort verſtändlich, wenn Gotteserkenntnis eben darin beſteht, Gott in ſich zu haben. Wer Gott in ſich hat, hat ewiges Leben. Einen dem Erkennenden äußerlich bleibenden Gegenſtand zu erkennen, kann natürlich dem Menſchen, der dem Tode verfallen iſt, nicht ewiges Leben geben, ihn nicht innerlich beleben. Einen zeitlichen, beſchränkten Gegenſtand erkennen iſt nicht ewiges Leben. Aber den ewigen Gott zu erkennen, ſo daß man ihn zugleich in ſich hat, iſt ewiges Leben.

6. Ganz entſprechende Ergebniſſe werden bei der Unterſuchung der großen theologiſchen Sätze des Johannes gewonnen. Gott iſt Liebe. Dieſe Gotteserkenntnis kann man nur haben, wenn man liebt; aber wer liebt, hat auch Gotteserkenntnis I 4, 7. 8. Wer liebt, in der Liebe bleibt, in dem bleibt, iſt Gott und er in Gott I 4, 12. 15. Daraus ergibt ſich mit Notwendigkeit, daß man Gott nicht kennt, ohne ihn in ſich zu haben. Freilich iſt die Liebe, die göttliche Liebe, durch die

Sendung des Sohnes zur Versöhnung offenbar geworden I 4, 9. 10; aber damit ist die Beziehung des Menschen zur Liebe Gottes, zu Gott nicht erschöpft. Zur Liebe gehört, daß Gott im Menschen ist I 4, 12. Daß dies der Fall ist, erkennt man aus dem Geistbesitz I 4, 13. Man kann Gott nicht sehen, wie man den Bruder sieht I 4, 12. 20. Aber man hat ihn in sich I 4, 12. Hier ist vollkommen deutlich: Gotteserkenntnis beruht zwar auf der geschichtlichen Offenbarung, sie ist aber nicht nur Erkenntnis eines dem Menschen äußerlichen Gegenstandes, sie schließt das Eins-sein mit Gott in sich. Gott erkennen heißt ihn zugleich in sich haben.

Der zweite theologische Satz des Johannes ist: Gott ist Geist. 4, 23 ist die Geistigkeit Gottes hervorgehoben, um den Gedanken abzulehnen, daß die Anbetung Gottes an einen Ort gebunden sei. Gott ist überall gegenwärtig, weil er Geist ist. Gottes Gegenwart ist also nichts Äußerliches, sondern etwas Innerliches. Gott als Geist erkennen heißt wissen, daß seine Gegenwart etwas Innerliches ist; und das ist tatsächlich nur da zu erkennen, wo Gott innerlich gegenwärtig ist. Den Gott, der Geist ist, kann man nicht als einen dem Menschen äußerlichen Gegenstand erkennen wollen. Diese Konsequenz ist zwar nicht ausdrücklich von Johannes gezogen; ist aber die Anbetung des Gottes, der Geist ist, Anbetung im Geist, so ist Erkenntnis des Gottes, der Geist ist, Erkenntnis im Geist, d. h. Erkenntnis, die die Gegenwart Gottes im Erkennenden einschließt.

Von der Besprechung des Satzes: Gott ist Licht, wird hier abgesehen. Der Lichtbegriff bedarf einer besonderen Untersuchung, die hier nicht vorweggenommen werden kann, vgl. indessen Abschn. 7. Eine gemeinsame Eigentümlichkeit haben die drei Begriffe, durch die Johannes ausdrückt, was Gott ist: sie bezeichnen etwas, was von Gott ausgeht und auf den Menschen übergeht. Gott ist Liebe; Liebe geht von Gott auf den Menschen über. Gott ist Geist; Geist geht von Gott auf den Men-

schen über. Gott ist Licht; Licht geht von Gott auf den Menschen über. Zum Wesen Gottes gehört dies über sich hinausgehen, sein Wesen an anderes mitteilen. Gottes Erkenntnis ist Erkenntnis dieses sich selbst mitteilenden, ist Empfang dieser Selbstmitteilung; sie ist deshalb ihrem Wesen nach ewig, nie schon abgeschlossen, wie Gott ewig ist. Das ist von grundlegender Bedeutung für die Bestimmung des Begriffs der Gotteserkenntnis.

7. Der johanneische Begriff der Gotteserkenntnis ist nun für den vorliegenden Zweck hinlänglich herausgearbeitet; der eine Teil der Vorarbeit für die Beurteilung der Gleichsetzung von ἀλήθεια und Gotteserkenntnis ist damit geleistet.

Es kommt nun darauf an festzustellen, ob ἀλήθεια wirklich die Bedeutung Gotteserkenntnis hat, ob dies überall der Fall ist, oder ob ein erheblicher oder unerheblicher Rest johanneischer Stellen übrig bleibt, an denen ἀλήθεια nicht Gotteserkenntnis ist. Zu diesem Zweck werden die Stellen, an denen ἀλήθεια vorkommt, der Reihe nach durchgegangen werden.

1, 14. 17. Diese Verse finden durch V. 18 eine Erklärung. Gott kennt man durch Jesus. Deshalb muß der Inhalt von ἀλήθεια in V. 14 und 17 wesentlich — ob auch ausschließlich, stehe dahin — Gotteserkenntnis sein. 3, 21. Das Tun der Wahrheit steht im Gegensatz zum Tun des Bösen. Danach sollte man erwarten, daß den Inhalt von ἀλήθεια das Gute bildet. Dem widerspräche nicht, daß, wer die Wahrheit tut, seine Werke in Gott tut. Denn auch dann sind seine Werke, falls sie gut sind, in Gott getan, wenn er Gott nicht kennt. Wäre ἀλήθεια hier nur Gotteserkenntnis und sonst nichts mehr, so könnten nur die die Wahrheit tun und zu Jesus kommen, die Gott schon erkannt haben, was schwerlich die Meinung der Stelle ist. Hier empfiehlt es sich deshalb, ἀλήθεια dem Inhalt nach nicht zu begrenzen. Zu 4, 23. 24 vgl. Abschn. 5. II, 2. Dort ist gezeigt, daß ἀλήθεια hier die Gottes-

erkenntnis einschließt, aber nicht nur Erkenntnis Gottes ist. Grade der Gegensatz gegen eine nur äußerlich bleibende Anbetung, die das Verbergen der inneren Gesinnung des Menschen möglich macht und begünstigt, würde unterdrückt werden, wenn ἀλήθεια nur Erkenntnis Gottes wäre. 5, 33 kann die Wahrheit, der der Täufer Zeugnis gegeben hat, nicht die Gotteserkenntnis sein. Es ist die Wahrheit über Jesu Person. Der Inhalt von ἀλήθεια ist das, was der Täufer im 1. und 3. Kapitel über Jesus gesagt hat. Das ist natürlich nicht unabhängig von der Gotteserkenntnis des Täufers. Aber ἀλήθεια ist hier nicht Gotteserkenntnis, auch nicht für B. Weiß und Holtzmann. 8, 32 die Wahrheit ist in den Worten Jesu enthalten. Das höchste, was Jesus zu sagen hat, ist gewiß die Verkündigung Gottes. Also muß die Erkenntnis Gottes zum Inhalt der Wahrheit gehören und eine zentrale Stellung in ihm einnehmen. Indessen, daß es sich hier um Gotteserkenntnis und nichts mehr handelt, läßt sich doch nicht nachweisen. Warum lautete denn das Wort nicht: Ihr werdet Gott erkennen, und diese Erkenntnis wird euch frei machen? Der Grund hierfür ist ziemlich durchsichtig. Nach 8, 40. 44. 45. 46 soll das Wort Gottes, das Jesus redet, seinem Wesen nach als Wahrheit im Gegensatz zur Lüge bezeichnet werden. Der Teufel redet die Lüge, Jesus die Wahrheit. Ist aber das Wort Gottes durch die Bezeichnung als Wahrheit in Gegensatz zur Lüge gestellt, so ist der Ton nicht auf das inhaltliche, sondern auf das formale gelegt. Dann ist der hier gemeinte Inhalt unter einen Gesichtspunkt gestellt, unter den noch mehr Inhalte gehören, nämlich alles, was im Gegensatz zur Lüge steht. Zu 8, 44 vgl. S. 45. 47 f. Grade an dieser Stelle es auf den Gegensatz zur Lüge, nicht auf den besonderen kommt Inhalt: Gotteserkenntnis an. Gewiß ist das das Teuflischste am Teufel, daß er über Gott Lügen redet, aber er lügt nicht nur über Gott. 14, 6 handelt es sich um den Weg zu Gott

und damit um die Gotteserkenntnis, doch kaum um sie allein. Gegenüber der Klage der Jünger, daß sie den Weg nicht kennen, nennt Jesus sich den Weg, und, um diese Selbstbezeichnung um so eindrücklicher und gewisser zu machen, schreitet er dazu fort, sich Wahrheit und Leben zu nennen. Der Größe des Selbstbewußtseins Jesu wird man schwerlich gerecht, wenn man ἀλήθεια hier auf die Gotteserkenntnis beschränkt (vgl. Abschn. 3. II, 1). 14, 17; 15, 26; 16, 13. Bei der Bezeichnung des Geistes als Geist der Wahrheit ist, wie aus I 4, 6 hervorgeht, der Gegensatz gegen die Lüge wesentlich. Deshalb ist auch die Beschränkung von ἀλήθεια auf die Gotteserkenntnis nicht tunlich. 16, 7 ist ἀλήθεια ganz deutlich nicht Gotteserkenntnis, sondern die Wahrheit über einen bestimmten Gegenstand, nämlich das Gehen Jesu zum Vater. 16, 13 liegt der Ton darauf, daß der Geist in alle Wahrheit leitet, nicht nur in begrenzt einzelne. Sind aber hier wirklich alle Inhalte der Wahrheit, mehr als die religiöse Wahrheit, gemeint? Die Bejahung der Frage liegt in der Konsequenz der johanneischen Gedanken. So gewiß Gott alle Dinge weiß (I 3, 20) und alles gemacht hat, leitet sein Geist in alle, nicht nur die religiöse Wahrheit. Wer sollte sonst in alle Wahrheit leiten? 17, 17 liegt auf derselben Linie wie 8, 32. 40 u. a. m. Gottes Wort ist Wahrheit und nicht Lüge oder Verführung. Auch hier liegt der Ton nicht auf dem Inhalt der Gotteserkenntnis. 17, 19 kommt nicht in Betracht. Jedenfalls ist ἀλήθεια hier nicht Gotteserkenntnis. 18, 37 (μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ) liegt auf derselben Linie wie 8, 32 und 17, 17. Jesus redet hier absichtlich nicht von Gotteserkenntnis, sondern ganz allgemein von Wahrheit, um dem Heiden verständlich zu sein. Wenn Pilatus antwortet τί ἐστιν ἀλήθεια, so ist ἀλήθεια selbstverständlich nicht Gotteserkenntnis. Auch εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας ist nicht Sein aus der Gotteserkenntnis. I 1, 6. 8; 2, 4 ist der Inhalt, um den es sich bei ἀλήθεια handelt,

Gotteserkenntnis, und was sich unmittelbar aus ihr ergibt; aber der Gegensatz gegen die Lüge, das formale Element, ist wesentlich, und deshalb ist ἀλήθεια hier mit Gotteserkenntnis nicht genügend erklärt. I 2, 21 gehört mit 8, 40 u. a. m. zusammen. Die Wahrheit, die die Gemeinde kennt, ist natürlich vorzüglich die christliche Gotteserkenntnis. Diese Wahrheit wird hier in Gegensatz zur Lüge gestellt. Deshalb muß der Begriff der ἀλήθεια auch, prinzipiell wenigstens, so weit wie der der Lüge gefaßt werden. I 3, 18 und 19 ist ἀλήθεια nicht Gotteserkenntnis, das zeigen schon der Gegensatz gegen γλώσσῃ und die Formel aus der Wahrheit sein. Den Inhalt von ἀλήθεια gibt V. 20 an: Gott weiß alles. Der Inhalt von ἀλήθεια hat denselben Umfang wie die Allwissenheit Gottes. Natürlich kommt hier in concreto nur in Betracht, daß Gott den religiösen und sittlichen Zustand des Menschen weiß, aber Johannes führt eben dies Wissen Gottes auf seine Allwissenheit zurück. Die prinzipielle Weite von ἀλήθεια ist ebensowenig einzuschränken wie die der Allwissenheit Gottes. I 5, 6 handelt es sich um das Zeugnis über die Gottessohnschaft Jesu. So wenig wie 5, 33 ist ἀλήθεια hier Gotteserkenntnis. II 1 und III 1 (ἐν ἀληθείᾳ) ist ἀλήθεια gleich Wirklichkeit. II 1. 2. 4 ist ἀλήθειᾳ inhaltlich vorzüglich Gotteserkenntnis. Doch kommt es hier eben auf den Wert und das Wesen dieses Inhalts als Wahrheit an; ebenso ist es III 3, 4 (ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν). II 3 ist ἀλήθεια nicht Gotteserkenntnis. III 12 kann ἀλήθεια nicht Gotteserkenntnis, sondern nur die überall zuständige Wahrheit sein, wenn Demetrius von ihr Zeugnis erhält.

8. Das Ergebnis der angestellten Untersuchung ist: Der konkrete Inhalt von ἀλήθεια ist an vielen Stellen die Gotteserkenntnis. An andern Stellen hat ἀλήθεια einen anderen Inhalt, sei es einen bestimmt angebbaren, oder den ganz allgemeinen des Gegenstandes der Erkenntnis überhaupt. Ferner hat sich

gezeigt: auch an den Stellen, wo ἀλήθεια die Gotteserkenntnis zum Inhalt hat, wird dieser Inhalt nicht als dieser Inhalt, sondern nach seinem Wesen und Wert als richtige Erkenntnis und Aussage, nicht als Gotteserkenntnis, sondern als richtige Erkenntnis bezeichnet. Gotteserkenntnis ist also nicht Äquivalenzbegriff für ἀλήθεια. Weder das Formale, noch das Inhaltliche an ἀλήθεια kommt zu seinem vollen Recht, wenn ἀλήθεια als Gotteserkenntnis erklärt wird. Es ist auch nicht gut, zwei Begriffe von ἀλήθεια im johanneischen Sprachgebrauch anzunehmen, einen engeren, nach dem ἀλήθεια Gotteserkenntnis, und einen weiteren, nach dem es die richtige Erkenntnis überhaupt ist. Mit dieser Unterscheidung würde man den johanneischen Wahrheitsgedanken nur komplizierter und zwar unnötigerweise komplizierter machen. Von den zwei genannten Begriffen ist der zweite deutlich der übergeordnete, unter den sich der erste gut befassen läßt. Dazu kommt dies: wenn man den engeren Begriff von ἀλήθεια gegen den weiteren selbständig macht, verschwindet, daß die Gotteserkenntnis, wo sie ἀλήθεια genannt wird, eben nach ihrem Wesen als richtige Erkenntnis im Gegensatz zur falschen bezeichnet wird.

Die Gleichsetzung von ἀλήθεια und Gotteserkenntnis beruht im wesentlichen auf dem Bedürfnis, für ἀλήθεια einen konkreten Inhalt zu haben; man meint, sonst werde ἀλήθεια zum bloßen Formalbegriff, und dies wäre natürlich gänzlich unjohanneisch. Freilich ist die Wahrheit bei Johannes ganz konkret bestimmt, keineswegs inhaltlich unfaßbar. Aber es fragt sich eben: ist für Johannes konkret, inhaltlich bestimmt nur das Einzelne oder auch das Allgemeine. Im Anfang des Kapitels ist gezeigt, wie dies die charakteristische Eigenart des Johannes ausmacht, das Konkrete grade in seiner höchsten Allgemeinheit zu fassen, wie er grade in Allgemeinbegriffen denkt, um von da aus das Einzelne zu erfassen, wie das Allgemeine für ihn nicht das Leere ist. Diese charakteristische

Eigentümlichkeit des johanneischen Denkens kommt nicht zur Geltung, wenn man ἀλήθεια mit Gotteserkenntnis wiedergibt. Deshalb erscheint es nicht als richtig, den gewiß hervorragendsten und zentralen der besonderen Inhalte der Wahrheit zu benutzen, um von da aus zu bestimmen, was Wahrheit sei. ἀλήθεια ist also zunächst einfach die richtige Erkenntnis und Aussage im Gegensatz zur falschen. Was für eine Bedeutung die Gotteserkenntnis im Ganzen der ἀλήθεια einnimmt, soll später erörtert werden, wenn andere Seiten am Wahrheitsgedanken herausgearbeitet sind.

9. Auch die mystisch-metaphysischen Bestimmungen des Wahrheitsgedankens sind als Ausgangspunkt der Untersuchung nicht brauchbar. Sie sind zu unbestimmt, zu wenig johanneisch. Sie drücken wichtiges von dem, was Wahrheit ist, aus, stellen aber nicht genügend dar, was bei Johannes ἀλήθεια ist.

Godets Formulierung ist zu kompliziert, um an den Anfang gestellt zu werden, sie ist eine abschließende Zusammenfassung.

Der einfachste und sicherste Ausgangspunkt liegt darin, zunächst einmal das Material an Aussagen über die Wahrheit, das bei Johannes vorliegt, vorzuführen. Diese Statistik wird dann zeigen, wo für die weitere Untersuchung einzusetzen ist. Die Statistik verfolgt einfach den johanneischen Sprachgebrauch für die Worte ἀλήθεια, die beiden davon abgeleiteten Adjektive ἀληθής und ἀληθινός nebst dem Adverbium ἀληθῶς. An dem in Frage kommenden Material den „spezifisch johanneischen Sprachgebrauch" von dem „gewöhnlichen profanen" zu unterscheiden, und letzteren gänzlich unberücksichtigt zu lassen, wie von Schrenck in seiner Untersuchung nicht ohne Berechtigung tut (S. 32, Anm. 1), ist hier unangebracht. Beides gehört zusammen und bildet erst den johanneischen Sprachgebrauch. Das Bedeutungslose wird von selbst zurücktreten.

2. Die Grundzüge des johanneiſchen Wahrheitsgedankens.

I.

1. Mit ἀλήθεια wird zunächſt die Wirklichkeit bezeichnet, am einfachſten durch das Adverbium ἀληθῶς. Es findet ſich ſiebenmal im Evangelium und einmal im erſten Brief. 1, 47; 4, 42; 6, 14; 7, 26; 7, 40; 8, 31; 17, 8; I 2, 5.[1])

ἀληθῶς dient dazu, die im Prädikat ausgedrückte Tatſache in ihrer Tatſächlichkeit, Wirklichkeit feſtzuſtellen, das Verbum zu verſtärken. So 7, 26; 17, 8; I 2, 5. An dieſen Stellen iſt das Prädikat ein Verbum; genau ſo wird ἀληθῶς

---

[1]) 7, 26: ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ Χριστός iſt ἀληθῶς ein Zuſatz. 6, 55. ἡ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστιν βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστιν πόσις ſchwankt die Überlieferung zwiſchen ἀληθῶς und ἀληθής. Die Zeugen gibt Zahn (S. 347, Anm. 59) ausführlich an. Die Bezeugung beider Lesarten iſt ungefähr gleich gut. Für die Lesart ἀληθῶς treten Zahn, de Wette, Godet ein. Für ἀληθής Meyer, B. Weiß, Schlatter, (Glaube, S. 601). Holtzmann referiert nur, ohne eine Entſcheidung zu geben. Für die Lesart ἀληθής ſpricht, daß ἀληθῶς wie eine Erleichterung ausſieht. Aber die Lesart ἀληθής erſcheint falſch. Alle, die dieſer Lesart einen Sinn abgewinnen wollen, müſſen ſchließlich ἀληθής im Sinne von ἀληθινός faſſen. So Meyer, B. Weiß: „ἀληθής bezeichnet die volle Wirklichkeit im Gegenſatz zum bloß Scheinbaren oder Sogenannten"; aber ſchließlich auch Schlatter: „ἀληθὴς βρῶσις iſt eine Speiſe, die nicht trügt." Da die Speiſe nur in dem einen trügen oder nicht trügen kann, wirkliche Speiſe zu ſein, iſt aber ἀληθής nicht anders zu verſtehen, als im Sinne von ἀληθινός; alſo ſcheint mir die Lesart abzulehnen, da ἀληθής ſonſt bei Johannes nicht wie ἀληθινός gebraucht wird. Auch Zahn kennt nur Übergriffe von ἀληθινός in das Gebiet von ἀληθής, nicht umgekehrt (S. 67, Anm. 53). Es mag ſein, daß ſpätere Leſer ἀληθής von ἀληθινός nicht ſtreng unterſchieden, und dadurch die Lesart ἀληθής entſtand.

verwandt, wenn das Prädikat Substantiv und Kopula ist. So ist von ἀληθῶς Ἰσραηλείτης 1, 47, von ἀληθῶς ὁ σωτήρ 4, 42 und ἀληθῶς ὁ προφήτης 6, 14; 7, 40, von ἀληθῶς μαθηταί 8, 31 die Rede. 6, 55 heißen Jesu Leib und Blut: in Wahrheit Speise und Trank. Denn sie sind eine Nahrung, die nicht vergeht V. 27, sondern zum wirklichen Leben, zum ewigen Leben führt.

Man kann es so formulieren, durch das ἀληθῶς wird die Berechtigung und Notwendigkeit, das Prädikat dem Subjekt beizulegen, der Wahrheitswert des Urteils, festgestellt. Die Wahrheit des Urteils ist die Wirklichkeit der Tatsache, die das Urteil ausdrückt. Der Wahrheitsgedanke dient hier dazu, die Wirklichkeit festzustellen.

Dasselbe, was ἀληθῶς ausdrückt, kann ἐν ἀληθείᾳ ausdrücken. ἐν ἀληθείᾳ findet sich in dieser Bedeutung bei anderen z. B. Platon und Philon häufig, bei Johannes seltener, nämlich 4, 23. 24; 17, 17. 19; I 3, 18; II 1. 3. 4; III 1. 3. 4. Von diesen Stellen gehören 4, 23. 24; II, 3. 4; III 4 nicht hierher. 17, 19: ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ. Aller vorgeblichen oder scheinbaren Heiligung wird hier die Heiligung durch das Wort Gottes entgegengesetzt als die, die wirklich heiligt. Ebenso ist ἐν ἀληθείᾳ II 1; III 1 gebraucht: οὓς (ὃν) ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ; de Wette und Lücke erklären zwar hier „eine in der christlichen Wahrheit begründete Liebe." Aber das ist schwerlich richtig. Dann würde der Artikel kaum fehlen dürfen. Zudem gibt es einen sehr guten Sinn zu interpretieren: „die ich in der Wahrheit, wirklich, nicht nur vorgeblich liebe." Auch I 3, 18: ἀγαπῶμεν . . . ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ ist der Sinn derselbe. Beachtenswert ist, daß überall das adverbiale ἐν ἀληθείᾳ als Charakteristik einer Handlung oder eines Zustandes da verwandt wird, wo von Wahrheitserkenntnis oder Wahrheitsbesitz vorher oder nachher die Rede ist. So 17, 19; vgl. 17, 17; II 1 vgl. das folgende;

I 3, 18 vgl. V. 19; das ist zu berücksichtigen bei der Exegese von 17, 17 und 4, 23.

2. Was ἐν ἀληθείᾳ und ἀληθῶς für die Aussage durch das Urteil ausdrücken, sagt ἀληθινός für die Bezeichnung durch den Begriff, die Berechtigung und Notwendigkeit seiner Anwendung auf den Gegenstand. ἀληθινός findet sich neunmal im Evangelium und viermal im ersten Brief.

1, 9: τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν.

4, 23: οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί.

4, 37: ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινός.

6, 32: τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν.

7, 28: ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με.

8, 16: ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν.

15, 1: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή.

17, 3: τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.

19, 35: ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία.

I 2, 8: τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν.

I 5, 20: γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν· καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ . . . οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός.[1])

Unter den vielen, die Anbeter Gottes zu sein beabsichtigen und meinen, gibt es solche, die es sind, und solche, die es eigentlich nicht sind. Die Gott in Geist und Wahrheit anbeten, sind es unbestreitbar. Sie heißen ἀληθινοὶ προσκυνηταί wahre, wirkliche Anbeter. Denn ihnen kommt die Bezeichnung προσκυνηταί mit Recht zu 4, 23. Analog ist der Sprachgebrauch 6, 32; 17, 3; 1, 9; I 2, 8; 19, 35

15, 1 nennt sich Jesus den wirklichen Weinstock, da er seinen Reben Fruchtbarkeit gibt. Er stellt sich damit in Gegen-

[1]) 8, 16 schwankt der Text zwischen ἀληθής und ἀληθινή; für ἀληθής treten de Wette und besonders Godet ein. Meyer, B. Weiß und Zahn haben ἀληθινή. Holtzmann entscheidet nicht. ἀληθινή ist durch B und D, die ℵ gegen sich haben, gut bezeugt. ἀληθής ist wohl aus der Umgebung — V. 13, 14, 17 kommt es vor — eingedrungen.

satz zu dem, was Weinstock sein will und soll. Der Gedanke, daß Jesus sich damit dem natürlichen Weinstock gegenüberstelle, liegt nahe, so Meyer, Lücke, Godet und in gewisser Weise Holtzmann. Im Gegensatz dazu meinen B. Weiß, de Wette, und bedingt Zahn, es sei daran gedacht, daß Israel und sein König (vgl. Ps. 80; Ez. 19, 10 ff.), auch der Messias (vgl. Zahn S. 567, Anm. 3) als Weinstock bezeichnet wurde. Doch wie man sich auch entscheide, ἀληθινός heißt hier immer „wirklich". Auch 8, 16 und 19, 35 paßt diese Bedeutung von ἀληθινός gut. Dem Richten nach dem Fleisch, das seine Gegner betreiben, und das eigentlich kein Gericht, sondern bloßes Partei nehmen ist, stellt Jesus sein Gericht gegenüber. Weil Jesu Richten gebunden ist an das des Vaters, des Weltenrichters (5, 21 ff.), so ist es ein wirkliches Gericht. 19, 35 soll die bei dem wunderbaren, auffallenden Charakter der berichteten Tatsache füglich zu bezweifelnde Augenzeugenschaft dessen, auf den der Bericht zurückgeht, feststellen. Das geschieht, indem darauf verwiesen wird, daß der Zeuge die Tatsache gesehen hat, sein Zeugnis also ein wirkliches genannt werden muß.

Auch 4, 37 ist ἀληθινός wirklich. Nur darf man nicht behaupten wollen, das Sprichwort werde hier ein wirkliches Sprichwort genannt. So Zahn, der ἀληθινός erklärt: ein echtes Wort, keine leere, oft mißbrauchte Phrase. Denn es gehört weder zum Wesen des Wortes noch des Sprichwortes, wahr zu sein. Der Ausdruck ist eine Breviloquenz. ὁ λόγος steht für den Inhalt dessen, was das Sprichwort besagt. Anstatt zu sagen, hier ist wirklich, was das Sprichwort besagt, heißt es: Hier ist das Sprichwort wirklich, nämlich das ist wirklich, daß Säen und Ernten nicht demselben zu teil wird. Die Ausdrucksweise ist nachlässig, aber nicht unmöglich. Von diesem Gesichtspunkte aus kommen die Deutungen von B. Weiß und Holtzmann zu ihrem Recht. B. Weiß deutet ἀληθινός =

„der Natur der Sache ganz entsprechend, schlechthin treffend;" Holtzmann: „Hier ist der Spruch der seinem Gedanken entsprechende." Beides kann natürlich nur dann gesagt sein, wenn mit dem Sprichwort sein Inhalt und nicht sein Sprichwortsein gemeint ist.

Schwierigkeiten entstehen bei I 5, 20 und 7, 28. Beide Stellen haben das gemeinsam, daß ἀληθινός hier nicht Attribut zu einem Substantiv ist, sondern für sich steht, als Prädikatsnomen. Meyer (S. 260) behauptet zwar, daß „ἀληθινός im johanneischen Sinne kein besonderer Begriff ist, sondern erst durch das Substantivum, von welchem es ausgesagt wird, seine Bedeutung erhält." Aber hier steht ἀληθινός tatsächlich ohne ein zugehöriges Substantivum. Cremer (S. 135) isoliert deshalb diese beiden Stellen von den übrigen; er faßt ἀληθινός hier als „voller Wahrhaftigkeit, zuverlässig". Das wäre an sich möglich. Diese Bedeutung ist im nicht-biblischen und biblischen Griechisch zu belegen. Nur ist es prekär, für ἀληθινός bei Johannes zwei Bedeutungen anzusetzen. Entscheidend ist aber, daß die Deutung von 7, 28: „Durch ἀληθινὸς ὁ πέμψας με bezeichnet Christus den Vater als den, der für ihn eintritt und Glauben fordert," in den Zusammenhang nicht paßt. Davon, daß Gott für Christus eintritt und Glauben fordert, ist nicht die Rede. Auch mit I 5, 20 wird Cremer bei dieser Deutung von ἀληθινός nicht fertig. Daß Gott seine Wahrhaftigkeit durch die Sendung Christi bewährt, ist nicht die Spitze der Stelle. Nahe liegt es, ἀληθινός an beiden Stellen durch „wirklich, existierend, vorhanden" wiederzugeben. So B. Weiß zu 7, 28: „Es gibt in der Tat und Wahrheit einen, der mich gesandt hat, er existiert nicht bloß in meiner Phantasie" (S. 249). Nur ist es mißlich, die Bedeutung „existierend, wirklich" für ἀληθινός zu belegen. Nach dem übrigen johanneischen Sprachgebrauch erwartete man dann ἀληθῶς ἔστιν oder ὑπάρχει, um diesen Gedanken auszudrücken.

Nun hat man der bestehenden Schwierigkeit, daß ἀληθινός als selbständiger Begriff gebraucht wird, dadurch abzuhelfen versucht, daß man zu ἀληθινός ein Substantiv ergänzt. 7, 28: ἀληθινὸς „πέμπων oder πέμψας" ἐστὶν ὁ πέμψας με. I 5, 20: ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινὸν „θεόν". I 5, 20 hat man dafür einen handschriftlichen Beleg, A copt. vlgt. und mehrere Minuskeln lesen τὸν ἀληθινὸν θεόν, eine Lesart, für die Lücke und de Wette eintreten. Doch ist die Bezeugung nicht zureichend; die Lesart sieht wie eine Erleichterung aus. Es muß also bei τὸν ἀληθινόν bleiben. Aber die Ergänzung von Substantiven zu ἀληθινός ist an beiden Stellen nicht unbedingt erforderlich; sie läßt sich entbehren. ἀληθινός ist mit Schlatter (Glaube, S. 601) zu erklären als Bezeichnung dessen, der „ἀλήθεια als seine Art an sich hat," der, bei dem alles voll verwirklicht ist, was man von ihm aussagen mag, bei dem es nicht möglich ist, daß ihm eine Bezeichnung, die ihm zukommt, nur uneigentlich oder scheinbar oder mit Einschränkungen zukommt, der wirklich ist, was er ist. Es ist nicht umsonst, daß an den zwei Stellen, wo ἀληθινός so ohne Substantiv gebraucht wird, von der Erkenntnis Gottes die Rede ist. I 5, 20 heißt es: δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν und 7, 28: ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε· ἐγὼ οἶδα αὐτόν. Der ἀληθινός ist derjenige, den man kennen kann, und umgekehrt, weil man ihn kennen kann, ist er ἀληθινός zu nennen. Die Begriffe, die auf ihn angewandt werden, treffen wirklich bei ihm zu. Wenn er der Absender Jesu genannt werden kann, so hat er Jesum wirklich gesandt, nicht nur möglicherweise oder nur scheinbar. Die Argumentation ist 7, 28 ähnlich wie 8, 26 und 3, 33, was zu vergleichen nahe liegt. Dort wird gezeigt, daß der Unglaube gegen Jesu Wort Unrecht gegen Gott ist; er tritt der Wahrhaftigkeit Gottes zu nahe. Denn er behandelt Gottes Wort so, als ob es auch unwahr sein könnte. 7, 28 zeigt ähnlich, daß der

Unglaube, der Jesu göttliche Sendung verneint, Unrecht gegen Gott ist. Er tritt der Majestät Gottes zu nahe und behandelt Gott wie einen, der sendet und doch nicht sendet, dessen Senden nicht ein wirkliches Senden ist.[1]) So im wesentlichen mit Godet. Zusammenfassend kann man sagen: ἀληθινός ist das, was seiner Bezeichnung entspricht, was seinen Begriff verwirklicht, ist, wie es sein soll.

3. Mehrfach bezeichnet man ἀληθινός als das, in dem die Idee verwirklicht wird. So Meyer öfter, z. B. S. 260. Auch B. Weiß, z. B. S. 145. Auch Cremer, der S. 133 zustimmend Kahnis: „Das Maß des ἀληθινόν ist die Idee" zitiert. Schlatter polemisiert dagegen (Glaube, S. 601): „Die Beziehung von ἀληθινός auf den Gedanken „ideal" trägt einen dem Evangelium fremden Begriff in das Wort hinein. Der Gegensatz zu ἀληθινός ist bei Johannes nicht das Abbild, sondern ψεῦδος. Es stehen die kraft- und wertvolle Realität und der leere, trügende Schein gegeneinander." Am schärfsten und ausgeprägtesten ist dieser von Schlatter bekämpfte Gedanke vertreten von Holtzmann (HC. S. 55. 56). Nach Holtzmann unterscheidet Johannes zwei Welten, Idealwelt und Naturerscheinung, geistigen Kosmos und sinnenfälliges Dasein, Himmel und Erde, oben und unten. ἀληθινός ist das, was der oberen Welt angehört, das urbildliche im Unterschied von dem unreellen Abbilde. Das φῶς τὸ ἀληθινόν ist das Licht „im eminenten Sinne, dazu alles, was sonst hell ist, leuchtet und strahlt, nur ein Gleichnis bildet" (S. 56). Das soll die platonische Weltanschauung des Evangelisten sein; im Gegensatz dazu soll „unsere heutige Voraussetzung" sein, „als besäßen

[1]) Die Voraussetzung der ganzen Argumentation Jesu ist die, daß man zwischen Jesu Behauptung, von Gott gesendet zu sein, und der Tatsache seiner göttlichen Sendung nicht zu scheiden hat; um der ersten willen steht die zweite fest. So wenig die Juden diese Voraussetzung zugeben, Jesus läßt sich von ihr nicht abdrängen.

bloß die sinnlichen Gegenstände und Prozesse eigentliche Realität" (S. 55).

Daß Johannes Himmel und Erde als obere und untere Welt gegenüberstellt, daß für ihn das, was zur oberen Welt gehört, ἀληθινός ist, soll nicht bestritten werden. Aber erstens hat ἀληθινός nicht einfach die Bedeutung: zum Himmel gehörig, himmlisch, so daß alles, was ἀληθινός heißt, himmlischen Ursprungs wäre; zweitens heißt ἀληθινός auch nicht urbildlich. Die ἀληθινοὶ προσκυνηταί sind nicht urbildliche Anbeter, von denen alle richtigen Anbeter nur Nachbilder sind, sondern es sind eben richtige Anbeter. Sie sind nicht die himmlischen Ideen der Anbeter, sondern die Menschen, denen Jesus zur wirklichen Gottesanbetung verhilft. 19, 35 kann es nie heißen: „Sein Zeugnis ist urbildlich." nicht ein urbildliches Zeugnis, die Idee des Zeugnisses soll hier irdisch-mangelhaften Zeugnissen entgegengestellt werden, sondern das Zeugnis als ein wirkliches, d. h. auf Augenzeugnis beruhendes bezeichnet werden. Daß dieses Zeugnis irgendwie seiner Art nach himmlisch wäre, paßt garnicht in den Zusammenhang. Ebensowenig trifft die Bedeutung „himmlisch, urbildlich" 4, 37 zu. Holtzmanns Erklärung dieser Stelle, daß „das Sprichwort seine urbildliche Realität gewinnt," trägt einen Gedanken in den Text ein, der nicht angedeutet ist. Tatsächlich kommt Holtzmann in der Exegese nicht soweit zu zeigen, daß die ἀληθινός genannten Objekte urbildlich sind, sondern daß sie den urbildlichen, himmlischen entsprechen würden, — wenn nämlich Johannes für alles, was auf der Erde ist, himmlische Urbilder kennte. Aber eben gerade der Nachweis dessen, daß alles Irdische sein himmlisches Urbild hat, dieser platonischen Auffassung der Weltwirklichkeit ist von Holtzmann nicht erbracht, sondern nur vorausgesetzt. Daß diese platonische Auffassung der Weltwirklichkeit sich an manchen Stellen mit den johanneischen Worten verträgt und in sie hineingelegt werden

kann, braucht nicht verneint zu werden. Hinter dem Wort ἀληθινός, hinter dem bei Plato die Ideenlehre steht, darf bei Johannes nicht einfach die Platonische Ideenlehre gesucht werden, so wenig wie die Rolle, die Ausdrücke wie ἰδεῖν, βλέπειν, ὄπτεσθαι usw. spielen, auf einen Zusammenhang des Johannes mit der griechischen Erkenntnislehre schließen lassen (gegen HT. S. 16). Das hieße, bedeutungslosen Wendungen, wie sie jeder griechisch Schreibende gebraucht, einen Sinn unterlegen, den sie nicht haben.

Selbst da, wo Johannes und der Platonismus sich am nächsten berühren, wenn Johannes von τὸ φῶς τ᾽ ἀληθινόν oder von ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή redet, ist die Differenz deutlich. Im Platonismus redet man von einer αὐτοάμπελος, deren Abbildung der Weinstock ist, den der Weingärtner pflegt, um die Erkenntnis und Erkennbarkeit dieser Pflanze sicher zu stellen gegen einen alles Erkennen auflösenden Relativismus, der mit sensualistischen oder sonst skeptischen Argumenten arbeitet; naturphilosophische, kosmologische Motive sind wirksam, wenn dem stofflichen Abbild ein intelligibles Urbild entgegengesetzt wird. Von all diesen Motiven ist bei Johannes keine Spur zu finden. Naturwissenschaftliche Interessen und Probleme sind bei ihm nicht aufzuzeigen. Versuche, Naturerkenntnis mit der Gotteserkenntnis in Verbindung zu setzen, fehlen. Zu 15, 1 wurde vorhin offen gelassen, ob Jesus sich hier mit der Selbstbezeichnung als ἄμπελος in Gegensatz zu dem natürlichen Weinstock stellt oder als den Weinstock, unter dem der Messias und das Volk verstanden werden, bezeichnet. Das erste wird das richtige sein. Denn davon, daß zu 15, 1 an die Bezeichnung des Volkes und des Messias als Weinstock gedacht sei, ist nichts angedeutet. Jesus stellt dann dem natürlichen Weinstock den wahren Weinstock gegenüber und bezeichnet ersteren dadurch als den „nicht-wirklichen". Es liegt dann die Anschauung zugrunde, daß nicht das Natürliche, sondern das Geist-

liche die eigentliche Wirklichkeit ist. Auch hinter I 2, 8 könnte diese selbe Anschauung stehen, wenn nämlich das wahre Licht, das geistliche Licht, mit dem Licht dieser Welt 11, 9 in gegensätzlicher Beziehung steht. Damit ist aber nur gesagt, daß für Johannes das eigentlich Wirkliche das Geistliche, nicht das Natürliche ist. Nicht jedoch, daß das Geistliche das Urbild des Natürlichen ist. Dies zweite ist ein Gedanke für sich, der mit dem ersten noch nicht gegeben ist. Daß Jesus das Urbild der Weinstöcke sei, ist eine Vorstellung, die 15, 1 ff. fernliegt. Jesus redet nicht von den Weinstöcken und ihren Reben, sondern von sich und seinen Jüngern und vom Frucht bringen in seiner Gemeinschaft. Es bleibt noch immer eine Eintragung, wenn man ἀληθινός als urbildlich faßt. Es heißt einfach „wirklich".

Ist also die Holtzmannsche Ausprägung des Gedankens, daß ἀληθινός gleich ideal sei, abzulehnen, so ist es doch schwerlich als unrichtig zu bezeichnen, wenn Kahnis, B. Weiß, Meyer ἀληθινός als „der Idee entsprechend" fassen. Die Idee, die hier gemeint ist, ist natürlich nicht die platonische, das himmlische Urbild. Es ist der Begriff überhaupt ohne nähere Ausprägung des Gedankens im Sinne einer ontologisch-logischen Theorie. Auch wenn da, wo Johannes das Wort ἀληθινός gebraucht, der Gegensatz von „kraft- und wertvoller Realität und leerem, trügenden Schein" waltet, so bleibt doch der Begriff, die Idee (in diesem allgemeinen, nicht näher bestimmten Sinn) des Dinges das Maß, an dem gemessen wird. Daß Johannes das Wirkliche, dem Begriff Entsprechende, im Geistlichen sieht, mag auffallen. Aber dieser Zug geht durch das ganze johanneische Denken. Ähnliches kehrt wieder in der allegorischen Behandlung der Wunder (vgl. S. 66) oder Aussprüche Jesu oder bei den Begriffen Licht und Leben. Leben ist nicht das animalische Dasein des Menschen; der hat kein Leben, der nicht Jesu Fleisch und Blut ißt und trinkt, obwohl

er natürlich animalisches Dasein hat 6, 53. Der Lebensbegriff geht über das Natürliche ins Geistliche hinaus, das wirkliche Leben ist nur da, wo das geistliche Leben ist. Eine Theorie hat Johannes freilich aus dieser Schätzung des Geistlichen im Verhältnis zum Natürlichen, Gegebenen, Daseienden nicht gemacht. Denn diese Begriffe „natürlich", „gegeben", „daseiend" hat er nicht näher bestimmt. Indem Holtzmann hier platonisierende Bestimmungen dieser Begriffe einträgt, entstellt er die johanneischen Aussagen. Aber eine theoretisch-unbestimmt gehaltene, sozusagen populäre Schätzung des Geistlichen als des Wirklichen findet sich freilich bei Johannes. Anknüpfungspunkte für platonisierende Gedanken liegen also wirklich vor.

4. Zusammenfassend kann also gesagt werden: an den aufgeführten Stellen wird durch *ἀληθῶς, ἐν ἀληθείᾳ, ἀληθινός* ausgedrückt, daß der Gegenstand, von dem die Rede ist, dem Begriff oder Urteil, mit dem er bezeichnet werden soll, entspricht, ist, wie er sein soll. Die Wahrheit ist der Maßstab für das Soll. Über die Bedingungen, unter denen die Tatsächlichkeit des Gegenstandes an der Wahrheit gemessen wird, ist nichts gesagt.

Ein ähnliches Messen tatsächlich vorliegender Gegenstände findet statt, wenn von Vollkommenheit geredet wird. Es ist aber doch ein charakteristischer Unterschied zwischen der Vollkommenheit und der Wahrheit. Der Begriff der Vollkommenheit kommt auch bei Johannes vor. Er wird bezeichnet durch *τέλειος* (einmal), *τελειοῦν* (neunmal) und *πληροῦσθαι*. Zwischen vollkommen und unvollkommen kann nur ein Unterschied, zwischen wahr und nichtwahr muß ein Gegensatz gedacht werden. Das Vollkommene und Unvollkommene können sich wie Abstufungen derselben Art zueinander verhalten. Wahr und unwahr bezeichnen nicht dieselbe Art. Was nicht *τελεία ἀγάπη* ist, kann doch Liebe sein; was nicht *ἀγάπη ἀληθινή* ist, ist nicht Liebe und kann es nicht sein. I 4, 17 ff.

II.

Neben der Wahrheit, die den Dingen und Personen als Objekten zukommt, steht die Wahrheit, sofern sie im Subjekt ist und das Subjekt angeht.

1. Zunächst muß von ἀλήθεια als dem Ziele und Gegenstand der Erkenntnis die Rede sein. Es gehören hierher die Wendungen die Wahrheit erkennen (8, 32 und II 1), die Wahrheit kennen (I 2, 21). Gegenstand der Erkenntnis ist die Wahrheit auch 16, 13, insofern der Geist in alle Wahrheit leitet. Von der Erkenntnis der Wahrheit handelt auch 1, 14. 17. Von all dem muß noch später die Rede sein. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, daß das Wahrheit suchen bei Johannes keine erhebliche Rolle spielt. Das fällt auf, wenn man z. B. Platon vergleicht. Im Johannesevangelium findet sich vom Wahrheit suchen fast nichts. Einzig Nikodemus könnte man hier anführen. Aber auch er wird nicht eigentlich als Wahrheit suchender geschildert. Was an ihm geschildert wird, ist nicht seine religiöse Entwicklung, sein Streben nach Wahrheit, ehe er mit Jesus zusammenkam, oder die Aneignung dessen, was ihm Jesus geboten hatte. Das Interesse ist darauf beschränkt, seine Begegnung mit Jesus, oder besser Jesus in der Begegnung mit Nikodemus zu schildern. Ganz analog sind die anderen Jünger Jesu beschrieben. So gewiß unter dem, was sie von Jesu erhalten, die Wahrheit obenan steht: ihr Wahrheit suchen wird nicht beschrieben, und die Aussagen über die Aneignung der Wahrheit sind von großer Einfachheit.

2. Zahlreich sind die Stellen, an denen die Wahrheit die Norm der Rede, des Aussagens, ist. Namentlich in den Streitgesprächen zwischen Jesus und den Juden ist oft von Wahrheitsagen die Rede. Die Juden bestreiten Jesu die Wahrheit seiner Aussagen, und Jesus beteuert oder beweist sie. Aber

auch sonst handelt es sich öfter um die Wahrheit der Worte. Es finden sich folgende Wendungen bei Johannes, die die Wahrheit einer Aussage ausdrücken: a) ἀληθὲς oder ἀληθῆ λέγειν. 4, 18 sagt Jesus zu der Samariterin: τοῦτο ἀληθὲς εἴρηκας, um die Richtigkeit ihrer Worte festzustellen. Es liegt eine gewisse Ironie in diesem Satz. Jesus bezeichnet die Worte des Weibes als wahr, die dazu dienen sollten, ihm die Wahrheit über ihren Umgang mit Männern zu verhüllen; so bekommt das ἀληθές hier eine besondere Spitze. 19, 35 heißt es von dem Augenzeugen der Kreuzigung: „ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει." b) ἀληθῆ ἦν und ἀληθές ἐστιν das, was jemand sagt. Vom Täufer heißt es: „ὅσα εἶπεν . . . ἀληθῆ ἦν" 10, 41, vom Geist: „ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει . . . ἀληθές ἐστιν" I 2, 27; hier ist das ἀληθές ἐστιν noch verstärkt durch ein zugesetztes καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος. Besonders häufig wird ein Zeugnis wahr oder nicht wahr genannt: 5, 31. 32; 8, 13. 14. 17.[1]) An den Ausdruck ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία ist der τῇ ἀληθείᾳ μαρτυρεῖν anzuschließen. 5, 33 heißt es vom Täufer: μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ. 18, 37 sagt Jesus von sich selbst: εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ. 5, 33 handelt es sich darum, daß Johannes für Jesus gezeugt und dabei die Wahrheit gesagt, also in einem speziellen Fall die Wahrheit

[1]) Zwischen den beiden Stellen besteht ein gewisser Widerspruch. 5, 31 erkennt Jesus ein Zeugnis des Zeugenden für sich selbst nicht an, 8, 14 fordert er seine Anerkennung. Der Widerspruch darf nicht dadurch gelöst werden, daß man ἀληθής beide Male in verschiedener Bedeutung nimmt. Der Widerspruch liegt darin, daß Jesus sich das erste Mal unter die allgemein giltige Regel beugt, das zweite Mal im Bewußtsein seiner Einzigartigkeit, die es mit sich bringt, daß die Richter gar nicht imstande sind, sein Zeugnis zu beurteilen, sich außerhalb dieser Regel stellt. Der Gegensatz zwischen Jesus und den Juden ist eben fortgeschritten. Man möchte 8, 17—18 am liebsten als ironisch verstehen. Denn eine wirkliche Erfüllung der Forderung liegt da nicht vor, wo der Beklagte als der zweite Zeuge rechnen muß.

zur Geltung gebracht hat. 18, 37 ist davon insofern verschieden, als die Wahrheit durch das Zeugnis Jesu nicht nur in speziellen Fällen, sondern überhaupt als solche bezeugt wird. c) Endlich ἀλήθειαν λέγειν 8, 40. 45. 46. Ebenso 16, 7. Überblickt man die aufgezählten Wendungen, so ist zunächst beachtenswert, daß die juristische Bedeutung der wahren Aussage hervortritt. Wahrheit ist das, was vom Worte des Zeugen gefordert wird, und die Wahrheit der Aussage wird an juristischen Kriterien gemessen.

Wichtiger noch ist ein anderes. Es finden sich nicht nur einzelne Aussagen, die als wahr bezeichnet werden. Johannes kennt auch ein Aussagen der Wahrheit. Nicht nur Wahrheiten sind Gegenstand des Aussagens, die Wahrheit ist es gleichfalls. 16, 7 freilich bezeichnet τὴν ἀλήθειαν λέγειν im Grunde nichts weiter als: dies mein Wort, es ist euch gut, daß ich fortgehe, ist wahr. Aber 8, 40 hat τὴν ἀλήθειαν λέγω einen anderen Wert, ebenso 8, 45, auch 8, 46. ἀλήθεια ist hier die Wahrheit, die Wahrheit als Ganzes, nicht nur eine Aussage oder Erkenntnis im einzelnen, die wahr ist. Das geht aus V. 44 deutlich hervor. V. 44 sagt vom Teufel, er stehe nicht in der Wahrheit, es sei keine Wahrheit in ihm. Dort ist natürlich die Wahrheit, nicht irgend eine besondere Wahrheit gemeint. Daraus ergibt sich für V. 45, wo Jesus sich mit dem ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω dem Teufel entgegenstellt, daß hier auch ἀλήθεια diesen umfassenden Sinn hat. Dann hat es dieselbe Bedeutung auch im folgenden V. 46 und wohl auch in V. 40. Die Wahrheit als Gegenstand der Aussage findet sich auch 18, 37 (vgl. oben).

3. Neben dem „Wahrheit reden" steht das „Wahrheit tun". Die Wahrheit ist nicht nur Norm des Erkennens und Aussagens, auch des Handelns. Hierher zu ziehen sind die Formeln ἀλήθειαν ποιεῖν 3, 21; I 1, 6; ἐν ἀληθείᾳ περι-

πατεῖν II 4; III 3. 4 und das Gegenstück ἐν τῇ ἀληθείᾳ στήκειν 8, 44; auch ἐν τῇ ἀληθείᾳ προσκυνεῖν 4, 23. 24; ἐν τῇ ἀληθείᾳ ἁγιάζειν 17, 17; ferner das συνεργοὶ τῇ ἀληθείᾳ γενέσθαι III 8. Über ἀλήθειαν ποιεῖν ist schon oben (S. 17 ff.) gehandelt. Danach steht also fest, daß ἀλήθειαν ποιεῖν nicht heißt: Wahrhaftigkeit, Treue, Zuverlässigkeit üben, sondern einfach: die Wahrheit tun. Die Formel ist parallel zu der: die Wahrheit reden. Die Wahrheit reden heißt: das Reden unter die Norm der Wahrheit stellen; die Wahrheit tun: das Tun unter die Norm der Wahrheit stellen, so handeln, daß alles von der Wahrheit beherrscht ist; mit der Tat wahrhaftig sein, d. h. nicht nur negativ beim Handeln keinen Widerspruch zwischen Tun und Reden oder Tun und Erkennen oder Tun und Vorgeben dulden, sondern zugleich positiv, so handeln, daß die Wahrheit zu der ihr gebührenden Geltung und Bedeutung kommt. Das ist natürlich nur da möglich, wo ein gewisser Wahrheitsbesitz vorhanden ist, sonst ist die Übereinstimmung von Tun und Reden oder Erkennen oder Vorgeben etwas Wertloses, keine Wahrhaftigkeit, kein Zustand oder keine Handlung, die um der Wahrheit willen da ist. Das Wahrheit tun gewinnt natürlich auch verschiedenen Umfang und Inhalt, je nach dem Umfang und Inhalt des Wahrheitsbesitzes, aber es ist immer dadurch charakterisiert, daß es Wahrhaftigkeit der Tat ist. Ist so ein gewisser Wahrheitsbesitz vorausgesetzt, wenn vom Menschen das ἀλήθειαν ποιεῖν gefordert wird, so kommt die Holtzmannsche Fassung des Ausdrucks (τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν ist ein dem Gottesbild entsprechendes Verhalten) zu einem gewissen Recht. Die Wahrhaftigkeit der Tat schließt es in sich, daß der Mensch auch der Gotteserkenntnis, die er besitzt, mit der Tat entspricht. Andererseits findet aber auch das, was Zahn betont, seine Stelle: Nur der behandelt die Wahrheit als solche, nur der

läßt sie sein Handeln beherrschen, der wahrhaftig ist. Das Recht der dargestellten Auffassung zeigt sich darin, daß sie an beiden Stellen, wo die Formel vorkommt, dem Zusammenhang genügt, sowohl 3, 21 als I 1, 6 (vgl. oben S. 16 ff.). Zu beachten ist, daß auch hier ἀλήθεια die Wahrheit, nicht eine Wahrheit ist.

Mit ἀλήθειαν ποιεῖν nahe verwandt ist ἐν τῇ ἀληθείᾳ oder ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν II 4; III 3, 4. Ob der Artikel fehlt oder gesetzt wird, ist gleichgültig; adverbiell könnte ἐν ἀληθείᾳ II 4 und auch III 3 gefaßt werden. In II 4 läge dann der Ton auf καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν und III 3 sollte dann das καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς nur eine Bestätigung und Erläuterung dessen sein, was mit dem μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ gesagt ist. Das ist gut möglich. Aber III 4 ist der Artikel gut bezeugt, und dann ist die adverbiale Fassung ausgeschlossen. Es wird wohl richtig sein, die Formel ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν ebenso zu verstehen, wie ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατεῖν, da die letztere unmittelbar folgt. ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατεῖν verstehen Lücke und Holtzmann in gleicher Weise so, daß ἀλήθεια hier eine Bezeichnung des „rechten Glaubens" (Holtzmann), „des bestimmt christlichen Glaubens" (Lücke) ist. Das ist schwerlich richtig. ἀλήθεια heißt hier zunächst einfach Wahrheit. Daß inhaltlich die christliche Wahrheit gemeint ist, leidet keinen Zweifel; aber es kommt eben hier nicht darauf an, den rechten Glauben und dergleichen zu betonen, sondern die Wahrheit, das viel Allgemeinere. ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατεῖν heißt so wandeln, daß die Wahrheit dem Wandel seine Art gibt; sie ist das Element oder die Richtung oder das Gebiet, in dem man geht. Von ἀλήθειαν ποιεῖν unterscheidet es sich kaum. Bei ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατεῖν denkt man an etwas Dauerndes, sich Gleichbleibendes. Während ἀλήθειαν ποιεῖν gebraucht werden kann auch im Hinblick auf einzelne Akte, wie dies I 1, 6 geschieht, be-

zeichnet ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατεῖν etwas Habituelles, dient daher zur Beschreibung des christlichen Lebens. Auch hier ist ἀλήθεια die Wahrheit. In der Wahrheit wandeln und in der Wahrheit stehen sind beinahe gleichbedeutend. Letzteres kommt vor 8, 44, wo es vom Teufel heißt: ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν (es ist wohl ἔστηκεν mit Zahn, Wellhausen, Blaß zu lesen, nicht ἕστηκεν, was οὐχ erforderte. Dem Imperfektum ἦν entspricht das Imperfektum ἔστηκεν). Beide Imperfekte bezeichnen etwas noch Andauerndes, nicht einen einzelnen Vorgang im Dasein des Teufels. Die Wahrheit ist hier als Standort gedacht, den man einzunehmen und nicht zu verlassen hat. Eine Handlung, die gegen die Wahrheit verstößt, würde bedeuten, daß dieser Standort verlassen ist. Der Teufel hat diesen Standort nicht. Seine Art erhält dadurch nicht ihr Gepräge. Er nahm von Anfang an diesen Standpunkt nicht ein.

Eine einzelne Handlung wird auf die Wahrheit bezogen, wenn von der Anbetung in der Wahrheit die Rede ist 4, 23. Die wahre Anbetung ist Anbetung im Geist und in der Wahrheit, d. h. Anbetung, die sich auf die Wahrheit gründet.

4. Außer der Erkenntnis, dem Reden, dem Handeln hat auch das Sein einer Person Beziehung zur Wahrheit. Hierher gehören die Wendungen: a) Jemand ist wahr 3, 33; 8, 26; 7, 18. b) Die Wahrheit ist in Jemand 8, 44; I 1, 8; 2, 4; II 2. c) Jemand ist aus der Wahrheit 18, 37; I 2, 21; 3, 19. d) Endlich redet III 3 von der Wahrheit des Gajos.

Der Ausdruck ἀληθής ἐστιν wird gebraucht 3, 33 und 8, 26 von Gott. Beide Stellen sind durchaus parallel. Der Unglaube gegen das Wort Jesu ist als Schuld nicht nur gegen Jesus, sondern auch gegen Gott, der Jesus gesandt hat, dargestellt. An Gott versündigen sich die, die seinem Gesandten nicht glauben. Sie behandeln Gott, als ob er nicht wahr wäre, d. h. hier, als ob sein Wort nicht wahr wäre. Wahr

sein ist also hier: die Wahrheit sagen. Ebenso ist es 7, 18. Mit der Selbstlosigkeit seines Redens bekräftigt Jesus die Glaubenswürdigkeit seines Wortes. Auch hier besagt ἀληθής ἐστιν nichts als: er redet die Wahrheit; an Wahrheit tun ist nicht gedacht, obwohl es an sich möglich wäre.

I 1, 8 heißt es: ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν ganz parallel I 2, 4: ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. Beide Male zeigt sich im Widerspruch von Wort und Tat, daß die Wahrheit nicht im Menschen ist. Doch ist mit dieser Formel mehr gesagt, als nur, daß der Betreffende die Wahrheit nicht sagt oder tut. Es soll nicht nur ausgedrückt werden, daß dem Betreffenden überhaupt die Unterordnung unter die Wahrheit, die Gebundenheit an sie, fehlt. Das wäre noch ein äußerliches Verhältnis zur Wahrheit. Was gesagt wird, ist, daß dem Menschen innerlich die Beziehung zur Wahrheit abgeht; sie ist nicht in ihm lebendig, nicht Gehalt seiner Persönlichkeit, der die Bewegungen seines Innenlebens und seine Äußerungen bestimmt. ἀλήθεια ist deshalb hier nicht nur subjektive Wahrhaftigkeit, so de Wette. Die subjektive Wahrhaftigkeit ist darin eingeschlossen, damit erklärt, aber die Bedeutung der Formel geht darüber hinaus. Dieser umfassende Sinn wird bestätigt durch II 2: διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται. (Auf den Wechsel von ἐν und μετά ist kein Wert zu legen.) Daß ἀλήθεια hier und deshalb auch I 1, 8 und 2, 4 nicht nur subjektive Wahrhaftigkeit bedeutet, geht daraus hervor, daß die Erwähnung der Wahrheitserkenntnis vorhergeht. Die Wahrheit hier wieder auf die richtige Gotteserkenntnis zu beschränken (Holtzmann), ist durchaus nicht erforderlich. 8, 44 erklären Holtzmann und B. Weiß οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ: „Es ist keine Liebe und kein Trieb zum Göttlichen in ihm," Lücke „vom inneren Wahrheitssinn," ähnlich de Wette. Aber diese Präzisierungen sind nicht nötig. ἀλήθεια heißt hier einfach Wahrheit. Daß die

Wahrheit nicht innerlich im Teufel ist, erklärt, daß er nicht in der Wahrheit steht, sie nicht betätigt, sie nicht betätigen kann. Wenn es von Jesus heißt, er ist voll Gnade und Wahrheit (1, 14), so gehört das auch hierher. Auch II 3 ist hier einzuordnen: ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος . . . ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ. Indem Wahrheit und Liebe in der Gemeinde lebendig, wirksam vorhanden sind, stellt sich dar, wirkt sich aus, daß sie Gnade, Barmherzigkeit und Friede von Gott und Christus hat. So im wesentlichen Holtzmann, Lücke und de Wette. III 3 endlich erklärt de Wette vom Wandel in der Wahrheit, Holtzmann vom wahren, Lücke vom rechten Christentum. Die beiden letzten Erklärungen sind Verengerungen; besser als an: ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν schließt man den Ausdruck wohl an: ἡ ἀλήθειά ἐστιν ἐν. Dadurch, daß die Wahrheit in jemand ist, wird sie sein eigen. Die Wahrheit, die in Gajos ist, ihm eignet, betätigt sich in dem Wandel in der Wahrheit. Das ist parallel zu 8, 44, wo der Teufel darum nicht in der Wahrheit steht, weil er die Wahrheit nicht in sich hat.

Die Formel εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας findet sich 18, 37 und I 3, 19 angewandt auf Personen, I 2, 21 auf eine Sache. εἶναι ἐκ bezeichnet hier wie sonst den Ursprung, die Abstammung, deshalb auch die Zugehörigkeit, die innere Verwandtschaft. Daß die Lüge und die Wahrheit nichts miteinander gemein haben, sondern absolut geschieden sind, wird ausgedrückt durch: ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν I 2, 21. Die innere Verwandtschaft mit der Wahrheit, die Zugehörigkeit zu ihr, ist 18, 37; I 3, 19 gemeint. Aus der Wahrheit ist der, dessen Wesen, Charakter seinen Ursprung, seine Art an der Wahrheit hat.

5. Endlich gibt es Wendungen, in denen die Wahrheit in eigentümlicher Weise als etwas Lebendiges, Wirksames, Wesenhaftes erscheint.

So III 8: *ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.* Es handelt sich um die Unterstützung durchreisender Christen, die um des Namens (Jesu?) willen die Heimat arm verlassen haben. Wer sie unterstützt, wird dadurch ein Mitarbeiter der Wahrheit, d. h. nicht nur: ein Mitarbeiter dieser Christen in ihrer Arbeit für die Wahrheit, wie B. Weiß und Holtzmann erklären (dann sollte man *συνεργοὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν* (nach Kol. 4, 11) erwarten), sondern ein Mitarbeiter der Wahrheit selbst. Das Arbeiten, die Tätigkeit, die Lebendigkeit fällt nicht nur in die Menschen, sondern eben in die Wahrheit. Die Wahrheit wirkt in der Welt, setzt sich durch, die Christen sind ihre Werkzeuge und Mitarbeiter. Ähnlich heißt es III 12: *Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας.* Das Zeugnis der Wahrheit ist also in dem Zeugnis der Menschen nicht einfach enthalten, es steht noch daneben für sich besonders. Der eigenartige Gebrauch, der an diesen Stellen von *ἀλήθεια* gemacht wird, könnte als eine nur rhetorische Personifikation gedeutet werden, wenn auch dagegen spricht, daß die Sprache des Johannes sonst ganz schlicht und sachlich ist und sich von rhetorischen Künstlichkeiten entfernt hält. Aber diese Lebendigkeit der Wahrheit, die sie als wirksames Wesen erscheinen läßt, kehrt wieder.

Die Wahrheit macht frei 8, 32. Hier handelt die Wahrheit am Menschen, nicht der Mensch kraft der Wahrheit oder unter dem Prinzip der Wahrheit, die das Ziel oder Gesetz seines Handelns ausmacht. Hier wird er durch die Wahrheit gebildet und empfängt von ihr nichts Geringeres als seine Freiheit d. h. doch: sich selbst im eigentlichsten Sinne. Sein innerstes Wesen, seine Persönlichkeit verdankt er der Wahrheit. Hier zeigt es sich, daß die Wahrheit, von der Johannes redet, nicht als Produkt menschlichen Handelns begriffen werden kann, sondern nur als in sich lebendige, deshalb übermenschliche Realität. Deshalb steht die Wahrheit mit der Gnade

dem Gesetz gegenüber 1, 14. 17. Die eigentümliche schöpferische Macht, die der Gnade eignet, die sie vor dem Gesetz, das gebietet und verbietet (als verdammend und schuldig machend kommt das Gesetz hier wohl nicht so sehr in Betracht), auszeichnet, besitzt auch die Wahrheit.

Hier ordnen sich auch 14, 6 und I 5, 6 ein, die Stellen, in denen Jesus und der Geist als die Wahrheit bezeichnet werden. Ist die Wahrheit lebendige Realität, so sind das nicht bloß übertragene, nur zum Teil zutreffende Bezeichnungen, sondern vollgültige Aussagen.

Die Lebendigkeit der Wahrheit zeigt sich als eine geschichtliche, wenn es von der Wahrheit heißt, sie sei geworden (*ἐγένετο* 1, 17).

Endlich ist hier noch einmal auf die Wendungen *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* und *ἡ ἀλήθειά ἐστιν ἔν τινι* zurückzusehen. Auch bei ihnen wird die Lebendigkeit der Wahrheit erkennbar; dann nämlich, wenn man vergleicht, welchen Gegenständen im johanneischen Sprachgebrauch diese Prädikate beigelegt werden. Johannes kennt außer dem *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* ein *εἶναι ἐκ θεοῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου, ἐκ τοῦ πνεύματος, ἐκ τοῦ πονηροῦ* (7, 17; 8, 47; I 5, 19 u. ö. 8, 44; I 3, 12) *ἐκ τοῦ κόσμου* (15, 19; 17, 14. 16 usw.). Im Menschen ist Gott I 4, 12. 13. 15, Jesus 15, 1 ff., der Geist 14, 17, das Leben 6, 53, die Worte Jesu (die bei Johannes lebendig sind 12, 48; 6, 63), die Freude Jesu 15, 11 usw. Der Gebrauch dieser Wendungen ist zwar insofern nicht beweisend für die Lebendigkeit der Wahrheit, als sie auch gebraucht werden, um das Verhältnis des Menschen zu Gegenständen, die nicht in sich lebendig sind, auszudrücken. Aber werden diese Wendungen auch nicht ausschließlich zur Bezeichnung des Verhältnisses zu lebendigen Realitäten übermenschlicher Art gebraucht, so werden diese Wendungen doch eben auch dazu verwandt. Werden sie gebraucht, um das Verhältnis des Menschen zur Wahrheit aus-

zudrücken, so kehrt darin wieder, was schon oben gezeigt ist: daß die Wahrheit in ähnlicher Weise wie Gott, Jesus, der Geist, der Teufel, das Leben ontologische Realität hat.

III.

Den Gegensatz zu ἀλήθεια drücken ψεῦδος, δόλος, πλάνη aus. Mehrfach finden sich Doppelformeln, in denen ἀλήθεια und eins der genannten Worte vorkommt. I 1, 6: ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν, I 1, 8: ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν, I 2, 4: ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν, I, 2, 27: ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος. Genau gegensätzlich entsprechen sich ψεύστην ποιεῖν, das I 1, 10; 5, 10 gebraucht ist, und anerkennen, daß Gott ἀληθής ist 3, 33; 8, 26. Beide Male handelt es sich um die Gewährung oder Versagung gläubiger Aufnahme des Zeugnisses Gottes. Ebenso gegensätzlich verhält sich ψεύστης ἐστίν 8, 44, 55; I 4, 20; 2, 22 zu ἀληθής ἐστιν, ψεῦδος λαλεῖν 8, 44 zu ἀλήθειαν λέγειν 8, 40. 45. 46, δόλος ἐστὶν ἐν 1, 47 zu ἡ ἀλήθειά ἐστιν ἐν, τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης und τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας I 4, 6; πλανᾶν τινα 7, 12; I 2, 26; 3, 7 entspricht dem ἀλήθειαν λέγειν τινί. Der Begriff ψεῦδος ist natürlich nicht in demselben Grade ausgebildet wie der der Wahrheit. Indessen lassen sich deutliche Parallelen aufzeigen. Wie Johannes von der Wahrheit (S. 45) redet, so auch von der Lüge 8, 44. Freilich liegt es im Wesen der Lüge, daß sie nicht dem Inhalte nach einheitlich ist, wie die Wahrheit; die Lüge ist Einheit, ein Ganzes, nur in ihrem Gegensatz zur Wahrheit; in sich selbst ist sie keine Einheit. Ihre Einheitlichkeit, Geschlossenheit erschöpft sich darin, Verneinung der Wahrheit zu sein. Lebendige Realität übermenschlichen Wesens ist die Lüge, sofern sie ihren Ursprung im Teufel hat (8, 44). Er ist der Vater der Lüge. Zu ihm gehört auch der Geist der Verführung (I 4, 6). Wie von einer Wahrheit der Dinge und

Personen geredet wird, so auch von einer Lüge, die ihnen anhängt. Es gibt ψευδοπροφῆται (I 4, 1), wie es den gab, der ἀληθῶς ὁ προφήτης war (6, 14; 7, 40). ψευδοπροφῆται heißen sie nicht nur deshalb, weil sie Lügen weissagen; aber Lügen weissagen sie, weil sie ψευδοπροφῆται sind. Hier ist genau derselbe Zusammenhang, wie der oben zwischen der Wahrheit und der Wahrheit als der Wirklichkeit der Dinge aufgezeigt wurde. Wie z. B. die wahrhaftigen Anbeter durch die Anbetung in der Wahrheit entstehen, so entstehen durch die Lüge die Falschpropheten. Der Wahrheit gegenüber gehören Erkenntnis und Tat unmittelbar und untrennbar zusammen; deshalb wird das Wort, dem die entsprechende Tat fehlt, als Lüge bezeichnet I 1, 6; 2, 4; 4, 20. Wie die Wahrheit im Menschen ist, so ist δόλος in ihm 1, 48. Zu dieser Stelle ist zunächst wiederum zu bemerken, daß ein ἀληθῶς Ἰσραηλείτης nur der ist, in dem Wahrheit, kein δόλος ist. Holtzmann vergleicht zur Stelle Apok. 14, 5: ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος. Aber es handelt sich nicht nur um das Fehlen des ψεῦδος, wie er in den Worten bemerkbar wird, sondern um die Freiheit der ganzen Person vom Trug. In seinem Wesen fehlt der Trug (vgl. Ps. 32, 2: ואין ברוחו רמיה, was die LXX merkwürdigerweise ἐν τῷ στόματι übersetzen). Daß kein δόλος in Nathanael ist, beweist er weniger dadurch, daß er sein Vorurteil gegen Jesus offen äußert, als dadurch, daß er dies Vorurteil sofort überwindet, nachdem er ein wirkliches Glaubensmotiv erhalten hat (in dem Worte, das ihm Jesu wunderbares Wissen offenbart). Wäre δόλος in ihm, so würde er sich der erkannten Wahrheit nicht sofort und vorbehaltlos hingeben; dadurch, daß er es tut, beweist er, daß kein Trug in ihm ist, daß er aus der Wahrheit ist.

Der Gegensatz zwischen ἀλήθεια und ψεῦδος, δόλος, πλάνη ist ein absoluter, ein Gegensatz, der durch die Tat und den

Willen, nicht nur durch die Erkenntnis entsteht. Der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum liegt in der Sphäre der Erkenntnis, der zwischen Wahrheit und Lüge, Trug, Verführung (πλάνη ist Verführung, nicht Irrtum) ist Tat und deshalb Schuld. Eine Verurteilung alles dessen, was nicht Wahrheit ist, liegt darin, daß es ψεῦδος, δόλος, πλάνη heißt.

Es wäre aber falsch, nur in ψεῦδος, δόλος, πλάνη den Gegensatz zu ἀλήθεια zu sehen. Johannes kennt nicht nur einen absoluten Gegensatz zu ἀλήθεια, sondern auch den relativen Gegensatz zur Wahrheit, die Unwissenheit. Wenn sich Jesus 14, 6 als die Wahrheit bezeichnet, so tut er es gegenüber der Klage der Jünger über ihr Nichtwissen, nicht gegenüber einer Verblendung oder Verlogenheit. Es ist freilich von großer Bedeutung, daß Johannes von der Wahrheit und nicht von der Weisheit redet. Das Wort kommt bei ihm überhaupt nicht vor, während es z. B. bei Paulus und im Jakobusbrief eine bedeutende Rolle spielt. Hier liegt auch eine deutliche Grenze zwischen Johannes und der Gnosis oder Johannes und der philonischen Schätzung der Wissenschaft und der Bildung. Begriffe wie Irrtum, Unwissenheit erreichen auch nicht entfernt die Ausbildung wie ψεῦδος, δόλος, πλάνη. Aber es ist doch eine Verengerung der johanneischen Gedanken, wenn man sagt: „seine (des Menschen) Not besteht nicht darin, daß er sie (die Wahrheit) nicht kennt . . ., sondern daß er sie nicht will" (Schlatter, Neutest. Th. I, 330). Darüber kommt die andere Seite zu kurz: Jesus steht nicht nur solchen gegenüber, die die Wahrheit nicht wollen, sondern auch solchen, die aus der Wahrheit sind, in denen kein Trug ist 1, 47, und auch diese Menschen bedürfen seiner. Als Zeuge der Wahrheit ist er nicht nur Kämpfer. Es ist Freundschaft, wenn er seinen Jüngern seinen Wahrheitsbesitz mitteilt 15, 15.

IV.

1. Von dem Inhalte von ἀλήθεια ist in den bisherigen Ausführungen nicht die Rede gewesen. ἀλήθεια wurde bestimmt als Norm und Gegenstand der Erkenntnis und Aussage. Damit sind natürlich ganz feste Inhalte für ἀλήθεια gegeben, die richtige Erkenntnis und Aussage im Gegensatz zur falschen. Aber einzelne Inhalte für ἀλήθεια anzugeben, wird durch diese Bestimmung von ἀλήθεια gerade für überflüssig erklärt. Diese Bestimmung drückt gerade die allumfassende Weite des Inhalts von ἀλήθεια aus. Es ist schon oben (S. 26 ff.) in der Auseinandersetzung mit der Identifikation von ἀλήθεια und Gotteserkenntnis gezeigt, daß es nicht möglich ist, von inhaltlichen Bestimmungen des johanneischen Wahrheitsgedankens auszugehen. ἀλήθεια ist bei Johannes so weit gefaßt, daß tatsächlich jeder Inhalt, sofern er nur richtige Erkenntnis und Aussage ist, darunter zu befassen ist. Es ist eben charakteristisch für Johannes, daß er in dem unmittelbaren Wahrheitsbewußtsein, das den Menschen falsche, irrige und lügenhafte Erkenntnis und Aussage ablehnen und nur richtige Erkenntnis und Aussage anerkennen läßt, etwas Bedeutungsvolles sieht.

Das Wahrheitsbewußtsein ist bei Johannes überwiegend unmittelbar, unreflektiert. Es ist von der Wahrheit seiner Inhalte nicht so sehr durch kritische Reflexion über ihr Recht als vielmehr unmittelbar überzeugt. Die Inhalte des Wahrheitsbewußtseins machen sich mit eigener Wucht als Wahrheiten geltend. Freilich fehlt die kritische Reflexion im johanneischen Denken nicht. Die johanneischen Gedanken, namentlich die Worte des johanneischen Jesus stehen in einer lebhaften Auseinandersetzung mit den Einwürfen entschlossener Gegner. Diese Auseinandersetzung zwingt, das Recht der vertretenen Positionen zu erhärten. Dabei werden Kriterien der Wahrheit bemerkbar, Grundsätze, mit denen das Recht der Wahrheitsinhalte, als

Wahrheit zu gelten, bewiesen wird. Das Grundkriterium ist hier die Zusammenstimmung von Tatsachen und Aussagen. Jesu Wort wird als Wahrheit durch die Zeichen bewiesen. Die Augenscheinlichkeit der Wunder sollte die Zweifel niederschlagen (vgl. Kap. 9). Ferner ist Kriterium für die Wahrheit der Aussage der juristische Grundsatz: zweier Menschen Zeugnis ist wahr 8, 17. Sofern diese Kriterien bestimmen, was Wahrheit ist, kann man das johanneische Wahrheitsbewußtsein formal nennen. Aber es ist klar, die Reflexion auf die Kriterien der Wahrheit beschränkt sich auf Elementares, sie ist nicht durchgebildet. Die genannten Kriterien decken nicht, was an Wahrheitsinhalten bei Johannes vorliegt. Wollte das Wahrheitsbewußtsein das Recht aller seiner Inhalte beweisen, so wären mehr und tiefer greifende Kriterien erforderlich. So behält trotz dieser Kriterien die Wahrheit überwiegend den Charakter der Unmittelbarkeit.[1]) Logische Kriterien der Wahrheit werden nicht gegeben, freilich erst recht nicht psychologische. Wieviel von logischen Kriterien hinter den johanneischen Worten im johanneischen Denken gelegen haben mag, ist nicht auszumachen; doch scheint es nicht viel gewesen zu sein. Es ist hier noch darauf hinzuweisen, daß die Wahrheit bei Johannes getan sein will. Wer Gottes Willen tun will, gelangt zur Überzeugung über den göttlichen Ursprung der Lehre Jesu 7, 17. Die Betonung des praktischen, ethischen Moments der Wahrheit zieht von der Reflexion über das Recht der betreffenden Inhalte der Wahrheit, als Wahrheit zu gelten, ab und befördert es, daß das Wahrheitsbewußtsein den Charakter der Unmittelbarkeit behält. So wird der Geist zum „Kriterium" der Wahrheit.[2]) Die geringe formale Durch-

---

[1]) Im Grunde führen ja auch Kriterien, wie das der Tatsächlichkeit und der Zusammenstimmung von Aussagen und Tatsachen nicht wesentlich über die Unmittelbarkeit der Wahrheit hinaus.

[2]) Vgl. das Kapitel über den Geist, wo auf den Unterschied zwischen

bildung des johanneischen Wahrheitsgedankens gibt Veranlassung, sich bei der Bestimmung dessen, was bei Johannes ἀλήθεια ist, mehr oder weniger ausschließlich an den Inhalt zu halten. Aber in der Ausschließlichkeit, mit der man sich an den Inhalt hält, liegt ein Fehler.

2. Die Wahrheit, die sich in diesem unmittelbaren Wahrheitsbewußtsein bemerkbar macht, ist lebendig, wie oben gezeigt ist. Hier sei nur daran erinnert, daß die Wahrheit nicht nur im Christen, der vom Geist der Wahrheit in alle Wahrheit geleitet wird, sondern überall, wo sie nur ist, lebendig ist. Sie reagiert gegen die Lüge und treibt zu Taten, auch da, wo die eigentlich religiösen Wahrheitsinhalte fehlen (vgl. das S. 26 zu 3, 21 Bemerkte). Freilich ihre Lebendigkeit im einzelnen kann erlöschen, wie das Bild des Pilatus zeigt, für den es keine Wahrheit mehr gibt. Die Wahrheit im Menschen ist nicht naturartig lebendig, sie ist nur in der Tat und Freiheit des Menschen lebendig. Aber sie ist lebendig. Diese Lebendigkeit eignet der Wahrheit deshalb, weil im Wahrheitsbewußtsein Gott im Menschen wirkt. Johannes redet nicht ausdrücklich davon, aber dieser Gedanke steht hinter seinen Worten über die Wahrheit und erklärt allein die Schätzung der Wahrheit als solcher ganz abgesehen von dem Werte der einzelnen Inhalte des Wahrheitsbewußtseins. Wer die Wahrheit tut, der tut eben damit seine Werke in Gott 3, 21. Gott ist in seinem Tun, wenn es um der Wahrheit willen geschieht. Wer aus Gott ist, hört Gottes Wort d. h. Jesu Wort 8, 47; und, wer aus der Wahrheit ist, hört Jesu Stimme 18, 37. Wer aus der Wahrheit ist, ist also aus Gott. Wenn die Wahrheit den Menschen bestimmt und treibt, so ist das etwas von dem Zug des Vaters zum Sohne, von dem Lehren Gottes 6, 44. 45. Da

dem Wahrheitsbewußtsein Jesu und dem der Christen eingegangen, und die Frage nach den Kriterien der Wahrheit zum Abschluß gebracht wird.

hört man etwas von seiner Stimme 5, 37.[1]) Von Gott, dem allein Lebendigen, hat auch die Wahrheit ihre Lebendigkeit. Hingegen wer lügt und die Wahrheit nicht tut, ist ein Kind des Teufels 8, 44. Er öffnet sich an der Stelle, wo er sich Gott öffnen sollte, dem Teufel, um von ihm regiert und verdorben zu werden. In der Lebendigkeit der Wahrheit ist etwas von dem übergeschichtlichen, unmittelbaren Einwirken Gottes auf den Menschen, das Jesus voraussetzen muß, um für sein Arbeiten an den Menschen Boden zu haben.

3. Von hier aus wird nun auch die Stellung verständlich, die die Gotteserkenntnis im Ganzen der johanneischen ἀλήθεια einnimmt. Es ist keine Frage: die Gotteserkenntnis bildet den Hauptinhalt, wenn auch nicht den einzigen Inhalt der johanneischen ἀλήθεια. Nichts ist ihr an die Seite zu stellen, das eine ähnliche Bedeutung besäße, keine ethische, erst recht keine wissenschaftliche Wahrheit. Selbst wenn der Verfasser des Johannes-Evangeliums eine tiefere Bildung, einen größeren Erkenntnisbesitz gehabt hätte, so wird doch davon in den johanneischen Schriften nichts bemerkbar. In ihnen ist die Gotteserkenntnis und, was sich aus ihr ergibt, der einzige ausgebildete Erkenntnisbesitz. Der religiöse Zweck der johanneischen Schriften bringt es mit sich, daß von allen Gebieten der

---

[1]) Mit Zahn, dem Tholuck und de Wette vorangegangen sind, sind diese Stellen von einem innerlichen, übergeschichtlichen Einwirken Gottes auf den Menschen zu verstehen im Gegensatz zu B. Weiß Deutung, der hier nur ein äußerlich geschichtlich, durch die Schrift oder Jesu Taten vermitteltes Wirken Gottes findet. Daß B. Weiß unrecht hat, ergibt sich sehr einfach daraus, daß an beiden Stellen die Ausdrücke für das Verhältnis des Menschen zu Gott gebraucht werden, mit denen sonst das Verhältnis Jesu zu Gott beschrieben wird, und die Gotteserkenntnis Jesu ist eben eine unmittelbare, nicht nur eine geschichtlich vermittelte. Wenn in 6, 46 das Sehen des Vaters Jesus allein vorbehalten wird, so ist doch das Hören Gottes dem Menschen zugeschrieben. Das Sehen und Hören Gottes ist überhaupt nicht dasselbe. Das Gott-Schauen liegt auch I 3, 2 für den Christen in der Zukunft; es ist mehr, als Gott zu hören.

Erkenntnis nur das der Gotteserkenntnis zur Geltung und Bedeutung kommt. Aber es ist nicht nur dies verhältnismäßig äußerlich begründete Zurücktreten, ja Verschwinden der andersartigen Erkenntnis, was der Gotteserkenntnis ihre dominierende Stellung im Ganzen der Wahrheit verleiht. Im Wesen der Wahrheit ist es begründet, daß die Gotteserkenntnis der zentrale Inhalt der Wahrheit ist. Gott ist der höchste Gegenstand der Erkenntnis, des Wahrheitsbewußtseins. Erst in der Gotteserkenntnis vollendet sich das Wahrheitsbewußtsein.

Es ist gezeigt, daß das Wahrheitsbewußtsein, die im Menschen lebendige Wahrheit, rein als solche etwas Religiöses, Wirksamkeit Gottes im Menschen ist. Freilich ist dies dem Menschen nur dann bewußt, wenn er Gott wirklich kennt. Aber diese Wirksamkeit Gottes im Menschen besteht auch abgesehen davon, daß der Mensch um sie weiß. Sie ist Äußerung der Liebe Gottes. Gott zieht dadurch den Menschen 6, 44, er zieht ihn zu sich. Die Gotteserkenntnis ist (wie S. 21 ff. gezeigt) nicht nur geschichtlich, äußerlich vermittelt, sie ist zugleich Empfang der Liebe, der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Durch die Gotteserkenntnis ist Gott im Menschen und der Mensch in Gott. So vollendet die Gotteserkenntnis das, was das unmittelbare Wahrheitsbewußtsein ist. Mit ihr hat das Wahrheitsbewußtsein seine stärksten Antriebe und Inhalte, darüber hinaus gibt es keine. Wer Gott kennt, hat die höchste Erkenntnis. Er weiß zugleich, weshalb das Wahrheitsbewußtsein von der Finsternis zum Licht drängt, bei Lüge und Irrtum nicht beharren kann und will. Er weiß, weshalb er nicht lügen darf, sondern die Wahrheit zu tun hat. Er weiß, weshalb er von der Wahrheit getrieben und getragen wird. Weil die Wahrheit Gottes Wille und Gottes Gabe ist, wird sie von Johannes so unbedingt geschätzt. So ist bei Johannes die Gotteserkenntnis sozusagen die Wahrheit von der Wahrheit. In der Gotteserkenntnis, die lebendige Gottesgemeinschaft,

Besitz des Geistes Gottes ist, kommt der Mensch an den Punkt, von dem aus er in alle Wahrheit geleitet wird 16, 13. Die Wahrheit ist ja letztlich nichts anderes, als was Gottes Wirken im Menschen, die Gottesgemeinschaft, dem Menschen auf dem Gebiet der Erkenntnis gewährt. Von Gott geleitet werden heißt auf dem Gebiet der Erkenntnis, in die Wahrheit, in alle Wahrheit geleitet werden. So ist die Gotteserkenntnis der lebendige Mittelpunkt der Wahrheit. Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht d. h. zu Jesus, durch den man Gott erkennt. Denn die Wahrheit tun ist nichts anderes, als dem Zuge folgen, mit dem Gott den Menschen zu sich zieht, daß der Mensch Gott erkenne und mit ihm in innerlichster Gemeinschaft stehe. Das Wahrheitsbewußtsein strebt der Gotteserkenntnis zu, nicht der Welterkenntnis. Diese ist für Johannes anscheinend nicht von Bedeutung; für sich gewinnt sie ihm kein Interesse ab. So ist die Gotteserkenntnis der Hauptinhalt der Wahrheit. Nach alledem kann man es formulieren: die Gotteserkenntnis ist für Johannes die Wahrheit, ohne das Mißverständnis befürchten zu müssen, als sei für Johannes die Gotteserkenntnis der einzige Inhalt des Wahrheitsbewußtseins. Die Schätzung des unmittelbaren Wahrheitsbewußtseins und die zentrale Stellung der Gotteserkenntnis im Ganzen der Wahrheit stehen für Johannes in keinem Gegensatz, beides bedingt sich vielmehr gegenseitig. Dem jetztzeitigen theologischen Bewußtsein ist der Gedanke der Eigenart und Selbständigkeit des religiösen Erkennens, der Gotteserkenntnis, tief eingepägt. Es ist geneigt, am Verhältnis der Gotteserkenntnis zu andersartiger Erkenntnis das Begrenzende, Unterscheidende herauszukehren, die Gotteserkenntnis in sich abzuschließen. Dies Bestreben ist bei der starken Entfaltung der „weltlichen", nicht-religiösen Erkenntnis nicht ohne Grund. Bei Johannes fällt auf dies kritische, analytische Moment nicht der Ton. Man kann zwar auch an seinen Aussagen über die Gotteserkenntnis aufzeigen,

daß die Erkenntnis Gottes unter eigenartigen Bedingungen steht vgl. 7, 17; I 4, 7. Aber trotzdem faßt Johannes die Gotteserkenntnis unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Wahrheit und schafft so die Möglichkeit, sie mit allem, was sonst richtige Erkenntnis ist, zu verbinden. Es zeigt sich hier eben, daß ihm die Gesichtspunkte und Betrachtungsweisen, die sich dem modernen theologischen Denken unmittelbar aufdrängen, fern liegen. Die Charakterisierung der Gotteserkenntnis als Wahrheit ist nichts Bedenkliches für ihn, keine Gefährdung der Klarheit oder Reinheit der Gotteserkenntnis.[1])

Um das Bild des johanneischen Wahrheitsgedankens einigermaßen, wenn auch nur in den Grundzügen, vollständig zu gestalten, muß noch darauf hingewiesen werden, daß alle Aussagen des Johannes über die Wahrheit ihre Spitze darin haben, daß die Wahrheit Jesu Gabe, letztlich Jesus selbst ist. Dadurch hört die Wahrheit auf, nur erstrebtes Ideal oder unbekannte, wenn auch gespürte Kraft zu sein, sie ist gegenwärtige, erreichbare, erfaßbare Wirklichkeit. Sie ist nichts Abstraktes, sondern ganz konkret.

V.

Die Grundzüge des johanneischen Wahrheitsgedankens sind damit vorgeführt. Es erübrigt nur, sie zum Abschluß kurz zusammenzustellen: ἀλήθεια ist Gegenstand und Norm des Erkennens, bezw. Aussagens. Zugleich ist sie Norm des Handelns. Im Verhältnis zum Handeln und Erkennen ist sie aber nicht nur Norm und Gegenstand, sondern in sich lebendige Realität, die das menschliche Handeln und Erkennen, die Persönlichkeit überhaupt trägt. ἀλήθεια steht im Gegensatz zur Lüge und Unwissenheit. Sie ist etwas Religiöses; die im Menschen lebendige Wahrheit beruht auf einem Wirken Gottes

[1]) Freilich, Johannes hat keine „atheistisch" arbeitende Wissenschaft neben seiner Gotteserkenntnis.

im Menschen, und die Erkenntnis Gottes nimmt die beherrschende Stellung im Inhalt der Wahrheit ein. Ihre Konkretheit gewinnt die Wahrheit durch die Person Jesu.

Ein Umriß, nicht eine Definition des johanneischen Wahrheitsgedankens soll das Vorstehende sein. Eine Definition, eine vollständige und eindeutige begriffliche Formulierung des johanneischen Gedankens, könnte höchstens am Schluß, aber nicht am Anfang der Untersuchung geliefert werden. Es ist aber überhaupt nicht angängig, eine wirkliche Definition aufzustellen. Der Wahrheitsbegriff des Johannes behält, wie andere Begriffe und Anschauungen bei ihm, eine gewisse Flüssigkeit. Er gewinnt an verschiedenen Stellen verschiedene Ausprägungen; einzelne der in ihm enthaltenen Momente treten gelegentlich in besonderer, so nicht wiederkehrender Weise hervor. Nicht als ob die Aussagen über die Wahrheit nicht einheitlich wären. Innerer Zusammenhang besteht zwischen all den Ausgestaltungen des Begriffs. Aber dieselbe Bedeutung hat er nicht überall. Der Begriff ist nicht so definit, daß man ihn wirklich definieren könnte. So gewiß das Evangelium von einem spekulierenden, Begriffe bildenden Manne geschrieben ist, die Begriffsbildung ist keine durchgeführte, vollendete. Johannes entwirft nicht einen Begriff der Person Jesu, wie ein Dogmatiker, sondern ein Bild der Person Jesu als Geschichtschreiber, dessen Arbeit freilich hier einen dogmatischen Einschlag und Abschluß hat. Entsprechendes macht sich beim Wahrheitsgedanken bemerkbar. Deshalb kann eine wirkliche Definition des Wahrheitsbegriffs nicht gegeben werden, man muß sich mit einem Umriß begnügen.

3. Jesus, die Wahrheit.

I.

1. 18, 37 sagt Jesus von sich: ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeuge. Jesu Beruf ist also das Zeugnis für die Wahrheit, und zwar eignet ihm dieser Beruf von Geburt an, er ist von ihm nicht willkürlich gewählt. Wenn der Zweck des Lebens Jesu im Zeugnis für die Wahrheit besteht, so ist also dies einer der beherrschenden Gesichtspunkte, unter denen sein Leben zu verstehen ist. Es ist eine Bezeichnung des Wesens und Wirkens Jesu, die alles, was an ihm bedeutungsvoll ist, umfaßt. Zeuge der Wahrheit zu sein, ist das Werk Jesu.

Dieser Satz bewährt sich an dem Bilde Jesu, das das Evangelium zeichnet. Jesu Arbeit ist zunächst die des Lehrers 1, 38; 3, 2; 11, 28; 13, 13. 14; 20, 16; 17, 14; 8, 20; 18, 20. Die Seinen sind seine Schüler. Das Wort ist das Hauptmittel seiner Tätigkeit. Jesus hat freilich nach Johannes die Gemeinschaft seiner Jünger gegründet, die Herstellung und Pflege der Gemeinschaft, der Liebe, die sie zueinander haben sollen, war ein Ziel seiner Arbeit. Aber die Liebe der Jünger ist nichts Selbständiges: Sie beruht auf Jesu Liebesgebot. In ihrer Liebe zueinander sind die Jünger völlig dem Wort Jesu untergeordnet. Dieses bestimmt die Art ihrer Liebe. Ihre Liebe zueinander soll sie als seine Jünger beweisen 13, 35; daß sie sich lieben, ist sein Gebot 15, 12; 13, 34, nicht lediglich Trieb ihres Wollens. Wenn man Jesu Werk damit beschreibt: Er hat die Gemeinde ins Leben gerufen, er hat die

Liebe erweckt, so ist das für Johannes keine Verneinung oder Einschränkung des Satzes: er hat für die Wahrheit gezeugt. Weil die Liebe aus der Wahrheit hervorgeht (vgl. S. 126 ff.), ist die Liebe der Wahrheit untergeordnet. Ebensowenig wie die Gründung der neuen Gemeinde ist die Bekämpfung der alten Gemeinde, des Judentums, etwas für sich; sie ist ein Teil seines Zeugnisses für die Wahrheit. Selbständig neben seinem Zeugnis für die Wahrheit scheint seine Wunderwirksamkeit zu stehen. Aber das ist nur scheinbar so. Freilich haben die Wunder im Johannesevangelium eine große Bedeutung. Sie sind aus der Darstellung nicht zu entfernen, ohne sie zu zerstören, denn in Kap. 2—11 sind die Reden um die Wunder gruppiert. Aber trotzdem sind die Wunder nicht Selbstzweck. Sie offenbaren die Herrlichkeit Jesu 2, 11 oder die Herrlichkeit, „die Werke" Gottes 9, 3. Sie verherrlichen ihn. So werden seine Wunder zum Zeugen für ihn, für seine göttliche Sendung, für die Wahrheit seines Wortes. Ihr Wert ist dann, die Wahrheit seines Zeugnisses zu erweisen vgl. 3, 2; 5, 36; 12, 37; 14, 11 ff. Also insofern sie eine Bedeutung haben, ist diese der Bedeutung des Wortes Jesu untergeordnet. Weil die Wunder Jesu diese vergleichsweise untergeordnete Bedeutung haben, weil sie nicht das Höchste an ihm, das ihm ausschließlich Eigentümliche ausmachen, ist es möglich, daß Jesus den Gläubigen die Fähigkeit zuspricht, dieselben und größere Taten zu tun 14, 12.[1]) Eine eigentümliche Bestätigung empfängt

[1]) Vielfach wird behauptet, an dieser Stelle sei nicht in erster Linie (Meyer, B. Weiß, Schlatter) oder überhaupt nicht (Zahn) an die Wunder Jesu gedacht, sondern an die Gesamttätigkeit Jesu, bezw. der Jünger. Aber es geht nicht an, unter ἔργα in V. 12 etwas anderes zu verstehen als in V. 11. V. 11 sind die σημεῖα gemeint, die die Gegenwart Gottes in Jesu beweisen, und das sind im Johannesevangelium nun einmal vorzüglich die Wunder 20, 30. Daß anderes ausgeschlossen sei, ist natürlich nicht zu behaupten: aber vorzugsweise ist es nicht gemeint. Aufzuzählen, wann und wo die Jünger größere Wunder als Jesus vollbracht haben, kann nicht verlangt werden.

die Behauptung der nur untergeordneten Bedeutung der Wunder Jesu durch folgendes: Der Wert der Zeichen Jesu besteht gar nicht in erster Linie darin, denen Hilfe zu bringen, für die sie getan werden. Wenn sie das zum wesentlichen Zweck hätten, besäßen sie eine gewisse Bedeutung neben den Worten Jesu. Aber wie wenig dies der Zweck der Wunder Jesu ist, zeigt 11, 4. Jesus erspart den Bethanischen Schwestern nicht den Schmerz, den Bruder zu verlieren, da nicht die Linderung ihrer Not, sondern die Verherrlichung des Sohnes Gottes der eigentliche Zweck des Wunders ist. Heitmüller findet nach anderen hier eine „Betrachtungsweise von einer kaum erträglichen, schneidenden Kälte" (S. 803). Auf den, der 12, 27. 28 verstanden hat, wird dies Werturteil Heitmüllers keinen Eindruck machen.

Es ist eben tatsächlich der Gedanke des Johannes, daß die Wunder Jesu, auch die Heilungswunder, Offenbarungen sind. Deshalb geht auch im Johannesevangelium der Zug durch, daß Jesus sich nicht dazu drängen läßt, mit Wundern hervorzutreten, weder von seiner Mutter 2, 4 noch von seinen Brüdern 7, 1 ff., auch an der Bitte des *βασιλικός* 4, 48 weist er alles Derartige ab. Mit dem Wunder tut er Gottes Werk in Gottes Auftrag (vgl. 5, 17 ff.; 9, 4). Weil an den Wundern die materielle Hilfe nicht die Hauptsache ist, tritt der „geistliche" Sinn an ihnen stark hervor. Nicht als ob es auf diesen allein ankäme; aber er ist nicht nur Nebensache. Die Heilung des Blinden offenbart Jesus wirklich als Licht der Welt, die Speisung als Brot des Lebens usw. (vgl. Holtzmann, H. C. S. 3 und Wellhausen S. 103 u. 123).

In doppelter Beziehung bedarf der Gedanke, daß Jesus im Johannesevangelium Lehrer, das Wort das Mittel seiner Wirksamkeit ist, der Modifizierung. Jesu Worte sind nicht nur Worte, sondern Geist und Leben; seine Lehrwirksamkeit endet damit, daß er den Jüngern den Geist mitteilt. Aber

das ist grade vom johanneischen Wahrheitsgedanken aus verständlich. Die Wahrheit ist ja nicht nur Gedanke, sondern zugleich lebendige Realität, d. h. Geist. Ein wirklicher Vermittler der Wahrheit kann Jesus nur dadurch sein, daß er Lehrer und Geistspender ist. Ferner: Jesu Lehrwirksamkeit ist als solche zugleich Tat; er tritt mit ihr in das öffentliche Leben, sein Geschick hängt an ihr. Aber auch das erklärt sich gerade vom johanneischen Wahrheitsgedanken aus: Die Wahrheit will getan sein.

2. Als Gaben Jesu werden das Leben, der Geist, die Gotteserkenntnis genannt. Es entsteht die Frage: Entspricht es der Bezeichnung Jesu als des Zeugen der Wahrheit, daß seine Gaben an die Seinen die oben genannten sind? Bei der Gotteserkenntnis kann diese Frage nicht entstehen, wohl aber bei den andern Gütern. Aber auch hier läßt sich leicht zeigen, daß die Bezeichnungen der Gabe Jesu dem nicht widersprechen, daß er der Zeuge der Wahrheit ist, sich dem vielmehr einordnen. Der Geist ist für Johannes der Geist der Wahrheit, sein Wesen ist nichts Naturartiges, nicht Macht, sondern Wahrheit und die „Macht" der Wahrheit (vgl. S. 99 ff.). Auch das Leben ist nicht etwas wesentlich Physisches; natürlich ist in dem, was Johannes Leben nennt, Physisches eingeschlossen. Wer ewiges Leben hat, wird auferweckt werden (6, 40 vgl. 5, 25 ff.). Auch physisches Leben, oder besser das, was an die Stelle des physischen Lebens treten wird, ist gegründet in dem, was Jesus als Leben gibt. Aber das Leben ist nicht nur *ἀθανασία, ἀφθαρσία,* unbegrenzte Dauer der Existenz. Es ist inhaltlich „Leben"; das ist das ewige Leben, Gott zu erkennen 17, 3. Der Lebensspender ist der Zeuge der Wahrheit. Es ist auch nicht richtig, im Johannesevangelium neben diesem idealistischen (das Wort: spiritualistisch ist wohl weniger passend) Lebensbegriff einen realistischen zu konstatieren.] Das „realistische" ist eine untergeordnete Seite des idealistischen

Lebensbegriffs. Vielfach wird behauptet, daß in 6, 52–59 eine realistische, mysterienhafte (dies Wort ist wohl bezeichnender als das von Heitmüller und anderen gebrauchte „sakramental") Anschauung vom Abendmahl und damit auch vom Leben vorläge, zu der V. 60–65 entweder eine äußerliche Korrektur (Wellhausen S. 32) oder einen mehr oder weniger unausgeglichenen Widerspruch (Heitmüller S. 780, Holtzmann HC. S. 152, Feine S. 710) bildet. Man übersieht aber dabei, daß V. 51 ff. mit den stark realistischen Worten eine Paradoxie bilden. Geflissentlich kehrt Jesus eine Seite der Sache heraus, die garnicht zentral ist, eben wegen des Gegensatzes gegen die Juden. Aus diesen Worten redet der Zorn Jesu. Sie wenden sich an diejenigen, die ihm Gott nicht gegeben hat (V. 44 und 65), die er deshalb nicht will und nicht wollen darf. „Der Verständnislosigkeit gegenüber steigt er nicht herab auf den Standpunkt der Gegner, sondern hebt sich empor zu Worten, die ihnen immer unverständlicher werden." (Lütgert, Johanneische Christologie S. 97.) Denjenigen, die es nicht verstehen, daß Jesus, der Sohn Josephs (V. 42), das Brot vom Himmel ist, wird nicht gesagt: sie sollten nur etwas Himmlisches, das an oder in ihm ist, als Himmelsbrot ansehen und genießen, sondern sein Fleisch und Blut, das ganz Irdische an ihm, wird als die wahrhafte Nahrung zum ewigen Leben bezeichnet. Diese Worte sollen denen, die Jesus gegenübertreten mit der Behauptung, besser als er zu wissen, was Himmelsbrot, was er selbst ist, zeigen, daß sie in Wirklichkeit nichts davon wissen und völlig umzudenken haben. Natürlich liegt zwischen V. 52 ff. und V. 60 ff. ein Widerspruch vor. Aber es ist kein Widerspruch in der Anschauung des Evangelisten, sondern ein Widerspruch, der durch V. 60 ff. hinlänglich aufgelöst wird und aus der Situation als sinnvoll zu begreifen ist. Es ist kein Grund vorhanden, um V. 52 ff. willen zu behaupten, daß Johannes eine wirklich unpersönliche Vermittlung des Lebens behauptet

habe.[1]) Auch Spender des Lebens ist Jesus für Johannes dadurch, daß er der Zeuge der Wahrheit ist. (Über den Begriff des Lichts und das Verhältnis des Lichts zur Wahrheit vgl. Abschn. 7.)

3. Neben den Bezeichnungen der Gaben Jesu sind die des Wesens und der Wirksamkeit Jesu zu beachten. Wichtig ist die Bezeichnung als Messias. Der messianische Gedanke tritt im Johannesevangelium zurück, aber er ist nicht verschwunden. Daß Jesus der Christus sei, ist eine Zusammenfassung des ganzen Christenglaubens (20, 31; 11, 27; I 5, 1 vgl. I 2, 22). Die ersten Jünger kommen zu ihm als dem Messias (1, 41. 45. 49); der Samariterin gegenüber bezeichnet er sich als den Christus (4, 25), ebenso den Juden gegenüber (10, 24. 25), endlich Pilatus gegenüber (18, 37). Von den Jüngern wird er als der Messias bezeichnet (6, 69). Die Frage, ob er der Messias sei, wird von anderen oft aufgeworfen und verhandelt (7, 26 ff. 41 ff.; 12, 34). Jesus ist der Messias als der Zeuge der Wahrheit. Das wird 18, 33—37 völlig klar. Jesus antwortet dem Pilatus auf die Frage: Du bist also König? Du sagst es: ich bin König, ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit zeuge. Jesus sucht dem Pilatus verständlich zu machen, welcher Art sein Königtum sei, deshalb erklärt er sich für den Zeugen der Wahrheit. Jesu Königtum besteht also im Zeugnis für die Wahrheit. Dem entspricht deutlich 6, 66 ff. Zweierlei ist dort genannt, das begründet, daß die Jünger Jesus nicht verlassen können. Es ist erstens, daß Jesus Worte ewigen Lebens hat, und zweitens, daß sie Jesus als den Heiligen Gottes, als den Messias erkannt haben. Das sind nun nicht zwei verschiedene,

[1]) In gewissem Sinne unpersönlich ist die Vermittlung des Lebens durch das Abendmahl, auf das diese Verse bezogen werden müssen, natürlich.

nebeneinanderstehende Motive für sie, sondern ein einziges. Als der, der Worte ewigen Lebens hat, ist Jesus der Messias. Man darf hier wohl auch noch auf 4, 25 hinweisen. Für die Samariterin ist Jesus der Messias als derjenige, „der alles verkündet". Die Tätigkeit des Messias, die sie ins Auge faßt, ist nicht das Gericht, nicht die Befreiung durch Gewalt, sondern die Verkündigung. Die Frage, ob sich für die Frau damit der Inhalt des messianischen Begriffs erschöpfte, ist nicht beantwortbar, auch gleichgiltig. Jedenfalls gibt sich Jesus mit seinem Wort: ich bin's, der mit dir redet, als den Messias, der alles verkündigt, aus.

So zeigt sich an dem Gesamtbilde der Person Jesu und am Messiasgedanken, wie sie im Johannesevangelium dargestellt werden, daß der Wahrheitsgedanke zu dem gehört, was von grundlegender Bedeutung für die johanneische Christologie ist. Es ist nun die nächste Aufgabe, den Wahrheitsbesitz Jesu in seiner Eigentümlichkeit darzustellen.

II.

1. Wahrheit ist der Inbegriff aller Erkenntnis, ihr Haupt- und Herzstück ist die Gotteserkenntnis. So ist Jesu Wahrheitsbesitz in erster Linie Gotteserkenntnis. Aber Jesus hat nicht nur Gotteserkenntnis besessen und vermittelt. Wollte man die Gegenstände aufzählen, die seinem Wissen angehören, so müßte man den Menschen, die Welt, den Teufel, den Geist und noch mehr nennen. Denn von alledem redet er. Und es ist für ihn nicht gleichgiltig, dies zu wissen oder nicht zu wissen, so daß man es nicht zu erwähnen brauchte. Aber eine solche Aufzählung der Gegenstände des Wissens Jesu ist überhaupt wertlos und letztlich unmöglich. Das Wissen Jesu ist von Johannes wirklich grenzenlos gedacht. Gerade mit Rücksicht auf den Wahrheitsbesitz sagt Jesus: Alles, was der Vater hat, ist mein (16, 15). Man mag von Allwissenheit Jesu reden, wie Holtzmann (Neu-

testamentliche Theologie II, 405 ff.) tut. Mehrfach ist betont: Du weißt alle Dinge (21, 17; 16, 30; 2, 25 vgl. auch 1, 48) und diese Stellen meinen nicht einen außergewöhnlichen psychologischen Scharfblick, wie er manchen Menschen eignet. Das πάντα ist nicht eine Hyperbel, die aus dem Zusammenhang ihre Erklärung, d. h. ihre Zurückführung auf das beabsichtigte Maß gewinnen muß. Die Jünger glauben um des Wissens Jesu willen, daß er von Gott ausgegangen ist (16, 30). Sie schließen aus dem durchdringenden Wissen Jesu auf seine einzigartige Stellung zu Gott zurück, wie Jesus mit seiner einzigartigen Stellung zu Gott begründet, daß ihm alles Wissen gehört (16, 15). Beide Male ist dasselbe, ein tatsächlich unbegrenztes Wissen, wie es eben Gott hat, gemeint.

2. Das Wissen Jesu beruht auf seinem himmlischen Ursprung oder, was auf dasselbe hinauskommt, auf seiner Gottessohnschaft. Nur von da aus wird es verständlich. Von da aus wird namentlich das deutlich, daß jede Beschränkung seines Umfanges der Meinung des Evangelisten nicht entspricht. Daß Jesu Erkenntnisbesitz auf seinem himmlischen Ursprung beruht, kann nicht zweifelhaft sein. Der Prolog, das Nikodemusgespräch, das zweite Zeugnis des Täufers beweisen das hinlänglich. Neben dem himmlischen Ursprung Jesu kommt als Grund seines Wahrheitsbesitzes nur noch die Begabung mit dem Geist in Frage. Hier braucht auf diese nicht näher eingegangen zu werden; nur das sei bemerkt: Gerade 3, 31—36 zeigen, daß sich für Johannes ἄνωθεν, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔρχεσθαι (V. 31) und Geistesempfang (V. 34) nicht ausschließen. Wie das möglich ist, wird die folgende Erörterung des himmlischen Ursprungs zeigen.

Jesu himmlischen Ursprung pflegt man durch den Präexistenzgedanken zu erklären. Weil er vor seiner Geburt im Himmel gewesen ist, besitze er das überragende Wissen, sein Wissen sei seiner Art nach Erinnerung aus seinem früheren

Sein bei Gott. So im allgemeinen übereinstimmend B. Weiß, Holtzmann und Zahn. Diese Erklärung muß abgelehnt werden. Bei Johannes ist Jesus nicht nur früher einmal im Himmel gewesen, das Sein im Himmel fällt auch in die Zeit seines Lebens auf der Erde. Es ist durch die Geburt nicht abgebrochen. Er war im Himmel und ist jetzt im Himmel. Er ist nicht nur vom Himmel herabgestiegen, er steigt in den Himmel hinauf, er ist im Himmel (3, 13). Jetzt weiß er, was im Himmel geschieht, nämlich, daß der Teufel gerichtet und aus dem Himmel gestürzt wird (12, 31). Der, der den Seinen den Vater erklärt, ist der, der am Busen des Vaters ist (1, 18). Denn das Sein im Himmel, bei Gott, ist für Johannes nichts Räumliches, auch nichts Zeitliches. Gott ist Geist, erhaben über den Raum (4, 23) aber auch erhaben über die Zeit. Das ist daraus zu schließen, daß Johannes das Dasein dessen, der Abraham sah, obwohl dieser vor Jahrhunderten lebte, das Dasein des Ewigen, nicht in Vergangenheit und Gegenwart zerlegt, sondern es als Gegenwart, die kein Werden, sondern nur Sein ist, denkt: 8, 58 *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.* Man darf den Gedanken der Geistigkeit Gottes und der Ewigkeit bei Johannes nicht verflachen. Freilich redet Johannes davon, daß Jesus im Himmel war; es ist auch klar, daß Jesus nicht in genau derselben Weise im Himmel ist, in der Zeit, von der es gilt: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* und vorher, bezw. nachher. Aber das Sein im Himmel ist für ihn nie bloße Vergangenheit, die abgeschlossen hinter ihm liegt. Trotz 18, 37 ist die Geburt nicht das Kommen in die Welt, wie K. Meyer (der Prolog des Johannesevangeliums S. 66, Anm. 3) geltend macht; ebensowenig wie es für die Pseudopropheten von I 4, 1 zuträfe, daß sie durch die Geburt in die Welt ausgegangen sind. Johannes sagt nie von dem eben geborenen Kinde, es sei der fleischgewordene *λόγος*. Von dem Kinde findet er bekanntlich nichts zu sagen. Der fleisch-

gewordene λόγος ist der, an dessen Herrlichkeit den Jüngern Gnade und Wahrheit aufgegangen ist. Daß „das Sein des Sohnes bei Gott und in der Welt sich als Gegensätze ausschließen und ablösen," kann weder durch den Hinweis auf 1, 1 und 1, 10 noch auf die „überall zutage liegende Anschauung des vierten Evangelisten" bewiesen werden (Zahn S. 96). Daß der Gedanke nicht denkbar ist (Zahn S. 196), sollte man nicht behaupten. Ist dem Johannes zuzutrauen, daß er von einem καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und ἐκπορεύεσθαι παρὰ θεοῦ redet und sich diese Akte doch nicht räumlich denkt, so ist ihm auch zuzutrauen, daß er sich dieselben Akte nicht zeitlich denkt. Der Gedanke der Überräumlichkeit Gottes ist nicht denkbarer als der der Überzeitlichkeit Gottes. Das eigentümliche Leben der johanneischen Christologie hängt daran, daß das Sein Jesu im Himmel, seine reale Gemeinschaft mit Gott, nichts Vergangenes, sondern etwas Gegenwärtiges ist. Sonst wird nicht verstanden, daß die Einheit Jesu mit Gott zugleich in der Ewigkeit begründet und beständig seine Tat ist. Sonst fällt „die sittliche und die metaphysische Begründung der Einheit mit Gott" einfach auseinander, es bleibt hier ein „Hiatus", um deswillen das ganze johanneische Christusbild in sich selbst zusammensinken muß. Dies zeigen die Ausführungen in Holtzmanns neutestamentlicher Theologie hinreichend (namentlich II, 441). Aber so gewiß der Hiatus unvermeidlich ist, wenn man sich das Sein Jesu bei Gott als etwas Zeitliches, und deshalb für den geschichtlichen Jesus Vergangenes vorstellt, so gewiß ist es, daß Johannes auch bei dem Sein Jesu im Himmel Gott und das Göttliche als überzeitlich, johanneisch gesprochen ewig, und deshalb gegenwärtig gedacht hat, wie 8, 58 zeigt.[1])

[1]) Zu diesen Ausführungen über den himmlischen Ursprung Jesu vgl. Lütgert, Joh. Christologie S. 39–68 u. ö. Die dort gegebenen Ausführungen sind auch durch die neuere Literatur nicht veraltet. Die Exegese

Von diesem Mittelpunkt der johanneischen Christologie aus ist auch die „Allwissenheit" Jesu und die darauf beruhende Selbstbezeichnung als Wahrheit zu verstehen. Jesu Allwissenheit ist nicht eine Natureigenschaft. Sie beruht auf seiner unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott. Jesu Wissen ist deshalb unendlich, weil Gottes Wissen unendlich ist, und Jesus gehört, was Gott gehört, weil er bei Gott ist. Natürlich ist, empirisch betrachtet, Jesu Wissen und Bewußtsein begrenzt. Daß es an einzelnen Punkten menschliche Grenzen überschreitet, begründet an sich nie das Urteil: Du weißt alles. Aber trotzdem gilt dies Urteil. Denn Jesus gehört Gottes Wissen, mag es in seinem Bewußtsein enthalten sein oder nicht. Insofern ist Jesus den Beschränkungen menschlichen Wissens entnommen; sein Wissen hat sein Gesetz für sich. Psychologisch anschaulich wird dies eigentümliche Bewußtsein Jesu bei Johannes freilich nicht; dergleichen sollte man aber auch nicht bei ihm suchen.

3. Der Vollkommenheit des Erkenntnisbesitzes Jesu entspricht die Vollkommenheit seiner tathaften Hingabe an die Wahrheit. Johannes stellt diese Hingabe Jesu nicht in Bezug auf die Wahrheit im allgemeinen dar, wohl aber die Hingabe an die Gotteserkenntnis, den erkannten Willen Gottes. Auch Jesus besitzt die Wahrheit nur dadurch, daß er sie zugleich tut, und auch bei ihm ist das Tun der Wahrheit Tat, Wille; es vollzieht sich nicht von selbst, es muß erarbeitet, erkämpft werden. Aber es ist eine vollendete Sicherheit und Gewißheit zu beobachten, mit der Jesus immer wieder die tathafte Hingabe an die Wahrheit vollzieht, die ihn wohl kämpfen, aber nie haltlos oder zerrissen erscheinen läßt. Wenn die „Stunde" ihn erschüttert und ihm den Ruf abnötigt: rette mich aus dieser

der einschlägigen Stellen bei Zahn, namentlich 3, 13, vermag die von Lütgert beseitigten Erklärungen nicht wiederherzustellen. Dasselbe gilt von den Erklärungen, die die fraglichen Stellen bei B. Weiß und Holtzmann finden.

Stunde, so weiß er doch alsbald: dazu bin ich in diese Stunde gekommen, Vater, verkläre deinen Namen (12, 27. 28). Er würde nicht den vollendeten Wahrheitsbesitz haben, wäre nicht diese vollendete Hingabe an die Wahrheit in ihm, durch die sein ganzes Dasein in die Wahrheit aufgegangen ist, so daß für ihn nicht ein Ringen um die Unterordnung unter die Wahrheit sondern ein stetes Gelingen dieser Unterordnung unter die Wahrheit charakteristisch ist. Besser sollte man nicht von Unterordnung unter die Wahrheit, sondern von Einswerden mit ihr reden. Jesus gehört der Wahrheit ganz, wie sie ihm ganz gehört. Sie macht das eigentliche Wesen seiner Persönlichkeit aus, die im letzten Grunde neben und außer der Wahrheit nichts mehr ist.

III.

Ist so das Verhältnis Jesu zur Wahrheit grundlegend klargestellt, so kann nun dazu übergegangen werden, die Formeln zu untersuchen, in denen Johannes das Verhältnis Jesu zur Wahrheit ausdrückt. Es handelt sich um vier Stellen: 1) 18, 37 Jesus zeugt für die Wahrheit; 2) 1, 14 Jesus ist voll Wahrheit; 3) 1, 17 die Wahrheit ist durch Jesus geworden; 4) 14, 6 Jesus ist die Wahrheit.

A.

Am einfachsten wird Jesu Verhältnis zur Wahrheit gefaßt, wenn Jesus als Zeuge der Wahrheit betrachtet wird. Den Gedanken des Zeugen der Wahrheit setzt Schlatter (Neutest. Th. I, 328 ff.) in Gegensatz zu dem des Entdeckers der Wahrheit. Mit Recht. Jesus gibt sich im Johannesevangelium nirgends als den, der sich durch sein Forschen die Wahrheit errungen hat. Seine Leistung für die Erkenntnis der Wahrheit verschwindet ganz. Auch für ihn ist die Wahrheit lebendig, er empfängt sie als Gottes Gabe. Wenn Jesus sein Tun als μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ beschreibt, so ist auch ihm gegenüber die Wahrheit als

unabhängig für sich bestehend, in sich giltig gedacht. Er zeugt für sie. Das Bild ist forensisch. Wie der Zeuge den Tatbestand, den er bezeugt, nicht macht, sondern nur darstellt, wie das Bezeugte etwas für sich und der Zeugende nur Vermittler ist, so ist es auch bei dem μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ. Schlatter findet in dem μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ angedeutet, daß der Mensch die Wahrheit bekämpft und beseitigen will. Es ist aber sehr fraglich, ob primär in dem Ausdruck enthalten ist, daß der Mensch die Wahrheit eigentlich hat, jedenfalls haben könnte und sollte, nur nicht haben will. Selbst vor Gericht ist und war es doch nicht immer so, daß das, was der Bezeugung bedarf, von einer Partei bekämpft wird und beseitigt werden soll: es braucht nur unbekannt oder ungewiß und deshalb der sichernden Feststellung bedürftig zu sein. Dazu kommt, daß das speziell Forensische 18, 37 durch nichts angedeutet μαρτυρεῖν also wohl in abgeblaßter Bedeutung zu verstehen ist. 5, 33 ist die Situation freilich so, daß die Wahrheit in Gefahr steht, von den Juden beseitigt zu werden, und durch das Zeugnis des Johannes dagegen geschützt werden muß. Das ist aber 18, 37 nicht angedeutet. Wenn Jesus Zeuge der Wahrheit heißt, so steht er damit auf einer Linie mit anderen solchen Zeugen z. B. dem Täufer, von dem dasselbe gesagt wird. Dies entspricht ganz dem, daß Johannes und Jesus beide Licht für ihre Umgebung sind (5, 35; 8, 12). Aber wie Johannes zwar ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων, aber nicht τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν war (5, 35 und 1, 6), wie hier ein Unterschied zwischen Jesus und Johannes blieb, so ist auch bei dem μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ ein Unterschied zwischen Jesus und Johannes. Freilich ist er nicht in diesen Worten ausgedrückt. Aber er ist vorhanden, wie daraus hervorgeht, daß Jesus als der Zeuge für die Wahrheit der Messias ist, eine Würde, die ihm allein eignet. Jesu Verhältnis zur Wahrheit ist eben durch diese Formel nicht vollständig

dargestellt. Sie ist auch nicht die einzige, die es ausdrückt. Wird sie im Zusammenhang mit den anderen betrachtet, so wird klar, weshalb in dem μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ für Jesus das Königtum liegt. Dann wird auch der Grund dafür klar, daß Jesu Zeugnis für die Wahrheit wesentlich die Form des Selbstzeugnisses hat. Aus der Gleichsetzung von ἀλήθεια und Gotteserkenntnis könnte man schließen, daß Jesu Zeugnis für die Wahrheit in der Verkündigung der Gotteserkenntnis bestand, die er besaß: Gott ist Geist, und Gott ist Liebe. Hier zeigt sich aber wiederum, daß die Gleichsetzung der Wahrheit mit der Gotteserkenntnis unzureichend ist. Man wird es sofort bemerken, wenn man (wie von Schrenck S. 91–93) einmal den Versuch macht, die Verkündigung Jesu um diese beiden Gedanken: Gott ist Geist, und: Gott ist Liebe, zu gruppieren. Die Verkündigung Jesu geht darin nicht auf, und zwar ist der Rest nicht unbeträchtlich, der übrig bleibt. Man mag diese Sätze als Höhepunkte von Kap. 3 und 4 ansehen; beide Male sind die Gespräche Jesu etwas wesentlich anderes als Entfaltungen, seelsorgerliche Anwendungen dieser Gedanken. Die Streitreden an die Juden und die Abschiedsreden an die Jünger sind nicht einmal in dem Maße wie die beiden ersten Gespräche Jesu von den genannten Gedanken beherrscht. Der Inhalt der Verkündigung Jesu ist wesentlich Selbstzeugnis. Selbstzeugnis Jesu sind die Gespräche mit Nikodemus und der Samariterin, Selbstzeugnis seine Streitreden an die Juden, seine Abschiedsreden an die Jünger. Wenn die Worte Jesu im Johannesevangelium sich überhaupt zu einer Einheit zusammenfassen, dann ist es die des Selbstzeugnisses Jesu. Dem ist auch nicht dadurch auszuweichen, daß man darauf verweist, daß Jesus Gott bezeugt, indem er sich selbst bezeugt. Das ist freilich nicht falsch, aber doch insofern unzulänglich, als dann erklärt sein will, weshalb die Wahrheit in der Form des Selbstzeugnisses Jesu auftritt.

B.

1. 1, 17 wird Jesu Verhältnis zur Wahrheit in die Formel gefaßt, die Wahrheit wurde durch Jesus. Dieses ἐγένετο enthält manche Schwierigkeiten und ist sehr verschieden erklärt. Zahn faßt es als: „ins Werk gesetzt", wie es vom göttlichen Willen heißt, er geschieht, wenn er ins Werk gesetzt wird. Diese Erklärung des ἐγένετο hängt an der des χάρις καὶ ἀλήθεια als Gnade und Treue, die oben abgelehnt ist. Deshalb braucht auf diese Auffassung des ἐγένετο nicht näher eingegangen zu werden; natürlich ist sie an sich möglich, aber eben nicht zureichend. B. Weiß interpretiert ἐγένετο als: „ist zuteil geworden". Aber ἐγένετο kann garnicht: wurde zuteil, heißen; es müßte dann irgend ein Dativobjekt wie ἡμῖν dabei stehen. B. Weiß ergänzt: den Gläubigen, aber ohne Berechtigung. Am Fehlen dieses Dativobjektes scheitert seine Exegese. Der Forderung, das ἐγένετο müßte durch die Wortstellung hervorgehoben sein, wenn es diese Bedeutung haben sollte, ist Genüge geschehen; da es an die Stelle im Satze gestellt ist, die der des ἐδόθη entspricht, ist der Wechsel von ἐδόθη und ἐγένετο nicht zu übersehen. B. Weiß beseitigt die Spitze des johanneischen Gedankens. Gerade das soll gesagt werden, daß die Wahrheit nicht eine Gabe ist, die vorher fertig ist und von Jesus mitgeteilt wird, sondern daß sie durch Jesus wirklich geworden ist, vorher nicht da war.

Vielfach wird die Deutung des ἐγένετο auf die Unterscheidung zwischen der ewigen, unveränderlichen Wahrheit und ihrer geschichtlichen Erscheinung gegründet, nur der letzteren soll dann ein Werden zukommen. Diese Unterscheidung findet sich schon bei Origenes (in Joh. tom. 6). Er unterscheidet die αὐτοαλήθεια, die durch niemand als durch Gott geworden ist, das Urbild, von der Wahrheit, die zu den Menschen gekommen ist, den Abbildern des Urbilds in den vernünftigen Wesen. Zieht man auch die platonische Ausprägung dieser Unterscheidung

ab und ersetzt sie durch moderne Formulierungen, so ist diese Unterscheidung doch nicht geeignet, die Grundlage für die Erklärung von 1, 17 abzugeben. Eben diese Unterscheidung als solche, nicht nur ihre platonische Ausprägung, ist nicht johanneisch. Das johanneische Denken ist gar nicht in dem Maße metaphysisch, dem rein Transszendenten zugekehrt, wie diese Unterscheidung voraussetzt. Natürlich beschäftigt sich die ontologische Spekulation des Johannes mit dem Transszendenten. „Diese" Welt wird stark entwertet. Indem die Christologie mit dem λόγος-Begriff gebildet wird, ist sie auf einen transszendenten Faktor basiert. Aber Johannes ist in seinem Interesse für das Transszendente nicht so systematisch wie z. B. Origenes. Es ist freilich bei Johannes vorausgesetzt, daß die Wahrheit etwas Ewiges und damit Überirdisches, in sich Lebendiges, Selbständiges ist. Aber eine Beschreibung der überirdischen Wahrheit, wie sie Origenes entwirft, würde man bei Johannes vergeblich suchen. Er redet nicht von einem ewigen Sein der Wahrheit, das dem Werden der Wahrheit entgegenzusetzen ist. Er denkt viel zu konkret, um sich mit etwas bloß Transszendenten zu beschäftigen. Das Bemühen des eigentlichen Metaphysikers, ein reines An-sich, ein nur Transszendentes zu denken, ist nicht johanneisch. Redet Johannes vom λόγος, so redet er nicht nur vom transszendenten λόγος, sondern zugleich vom Fleisch gewordenen.

Es geht durch das johanneische Denken ein Zug, der dem entgegensteht, die Dinge nur einander transszendent, starr abgeschlossen gegeneinander zu denken. Er denkt Gott dem Menschen gegenüber nicht nur transszendent (vgl. S. 25 f.). Gott ist Liebe, er gibt deshalb seinen Sohn in die Welt, macht sich mit den Menschen eins. Die Gottesgemeinschaft des Christen ist der Art, daß die Freude an ihr erst vollendet wird, wenn die Gemeinschaft mit Gott zur Gemeinschaft mit den Brüdern geworden ist. Es hat deshalb keinen Wert, zur

Erklärung von 1, 17 den Begriff einer nur transszendenten Wahrheit einzuführen, da Johannes nicht von ihr redet. Er bietet keine Handhabe, für die Giltigkeit des Satzes: ἡ ἀλήθεια ἐγένετο eine Grenze zu ziehen.

Wenn es von der Wahrheit heißt, sie ist geworden, so liegt darin zunächst: es ist wirklich zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen. Durch Jesus ist die Wahrheit erkannt. Er wußte sie. Inwiefern und warum dieser Satz gilt, ist oben gezeigt. Ferner ist gezeigt, daß für Jesus mit der Wahrheitserkenntnis das Wahrheit tun unmittelbar verbunden ist. Das Wahrheit tun Jesu gehört mit zu dem Werden der Wahrheit durch ihn. Wer die Wahrheit kennt und nicht tut, der lügt und kennt die Wahrheit nicht wirklich, wie aus dem 1. und 2. Kapitel des 1. Briefes hervorgeht. Hätte Jesus die Wahrheit nur erkannt und nicht getan, so wäre das ein Widerspruch in sich. Dadurch, daß die Wahrheit getan wird, tritt sie in die Öffentlichkeit, in die Gemeinschaft und die Geschichte. Damit vollendet sich das Werden der Wahrheit. In abstrakten Gedanken, in der bloßen Innerlichkeit eines einsamen Denkers existiert das, was bei Johannes Wahrheit ist, nicht; die Wahrheit ist dadurch geworden, daß Jesus sie kennt und tut. Und Jesus steht mitten im Leben seines Volkes. Nicht irgend einem Denker stellt ihn Johannes gegenüber, sondern Moses, dem Gesetzgeber und Volksführer. Jesus ist der Hirt der Herde, der König des Volks, der Weinstock, der die Reben ernährt. Er ist nicht für sich da; dann ist sein Wesen vollendet, wenn er alle zu sich zieht (12, 32) und in den Seinen gegenwärtig ist (14, 21 ff.). Die Wahrheit, die durch Jesus geworden ist, ist nicht eine bloße Lehre, die er erdacht und verbreitet hat. Die Wahrheit ist lebendige Kraft, Wirklichkeit, die den Menschen trägt und belebt. Dadurch wird die Wahrheit, daß sie als diese lebendige Kraft in die Erscheinung und Wirksamkeit tritt, Überzeugung, Wahrheit tun erzeugt und damit gemein-

schaftbildend wirkt, Menschen schafft, die wiederum sich nicht in sich isolieren, sondern für die Wahrheit zeugen. Nun ist sie da; vorher war sie nicht da. Insofern ist sie geworden.

2. Johannes stellt die Wahrheit mit der Gnade zusammen dem Gesetz gegenüber. Über die Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Gnade ist oben gehandelt worden (S. 52.)

Das Gesetz ist für Johannes nicht nur das Gebot. Es schließt die Verheißung ein. Moses ist Gesetzgeber und zugleich Prophet, der von dem kommenden Messias gezeugt hat (5, 46; 1, 46). Aus dem Gesetz weiß man, daß der Christus in Ewigkeit bleibt (12, 34); das Gesetz ist auch nicht nur der Pentateuch, sondern die ganze alttestamentliche Bibel. Auch Psalmworte werden (15, 25 und 10, 34) als Worte aus dem Gesetz zitiert. ὁ νόμος ist also nicht nur der „fordernde Wille Gottes" wie B. Weiß und Holtzmann, (der freilich noch von „halbwahrer Gotteserkenntnis" redet) meinen. Es ist auch nicht nur an den typischen und sinnbildlichen Kultus, den das Gesetz eingesetzt hat, gedacht, so daß ihm die Wahrheit gegenübergestellt würde. Alles das, was die alttestamentliche Frömmigkeit besaß, die Gebote Gottes, seine Verheißung, dieser Kultus muß zusammen genannt werden, um zu erschöpfen, was gemeint ist, wenn ἡ ἀλήθεια und ὁ νόμος gegenübergestellt werden. Die Beziehung zum Alten Testament ist hier anscheinend nur negativ. Das erscheint auffallend, wenn man die sonstige Stellung des Johannes zum Alten Testament vergleicht. Die positiven Beziehungen, die zwischen dem Alten Testament und dem johanneischen Denken bestehen, sind mehrfach z. B. von B. Weiß oder von A. H. Francke mit Recht betont worden. So befremdet es, daß das Alte Testament und die Wahrheit hier so scharf in Gegensatz gestellt werden. Bedenkt man indessen näher, was es heißt, die Wahrheit ist durch Jesus geworden, so bemerkt man, daß hier die sonstige Anerkennung des Alten Testaments nicht verleugnet wird. Das

Verhältnis zwischen dem Alten Testament und Jesus, wie ihn Johannes verstanden hat, wird hier grade sehr zutreffend charakterisiert. Es läßt sich leicht zeigen, daß viele und auch grade grundlegende Gedanken des Johannes bezw. der Verkündigung Jesu, wie sie Johannes schildert, im Alten Testament vorbereitet, ja enthalten sind. Z. B. „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und Wahrheit anbeten," ist der tiefste Sinn dessen, was die großen Propheten über den Kultus gesagt haben. Gott ist Liebe, ist die Gotteserkenntnis, die im Hosea und Deuterojesaia angelegt, enthalten ist, um von all den Einzelheiten, die Johannes aus dem Alten Testament hat, zu schweigen. Aber sind auch diese Gedanken im Alten Testament da, „durch Moses gegeben", so ist damit noch nicht die Wahrheit geworden. Daß wahre Gedanken da sind, ist nicht damit identisch, daß die Wahrheit geworden ist, daß sie nun als lebendige, tragende Kraft und Wirklichkeit in der Gemeinschaft und der Geschichte da ist. Hier muß beachtet werden, was die Juden am Alten Testament hatten. Was die Propheten über die Anbetung und über die Gnade Gottes gesagt haben, was sie von der göttlichen Liebe wußten, konnten sie nur mahnend, strafend und tröstend ihrer Zeit vorhalten, von der Zukunft seine geschichtliche Verwirklichung erwarten. Aber es setzte sich nicht durch. Es blieb Gedanke. Das Beste, an Wahrheit, was sie besaßen, blieb Verheißung einer besseren Zeit, blieb Norm, an der man die Gegenwart maß. Es blieb mit anderem versetzt, was ihm widersprach oder nicht zu ihm paßte. Die Wahrheit war doch nicht erkannt. Es kam nicht zum Tun der Wahrheit. Es fehlte den wahren Gedanken, die da waren, die eigentliche Kraft und Lebendigkeit der Wahrheit. So schildert Johannes die Juden. Sie tun das Gesetz nicht 7, 19. Die Erfüllung der Verheißung besitzen sie nicht. Ihr Kultus ist äußerlich (vgl. S. 96). Alle diese Unzulänglichkeit fand ein Ende, als die Wahrheit durch Jesus

wurde. So ist durch Jesus etwas dem Alten Testament gegenüber ganz Neues geworden. Richtige Erkenntnis ist nicht nur wesentlich als Norm, als Gesetz und Verheißung da, sondern als wirkliche Lebensmacht.

Nun wird auch deutlich sein, weshalb Johannes von der Wahrheit sagt ἐγένετο, von dem Gesetz ἐδόθη. Das Gesetz ist Vorschrift, Verheißung, Kultus; das sind Gedanken, Institutionen, die ihrem Wesen nach unpersönlich sind. Moses, der es gibt, gibt es weiter, wie er es empfangen hat, ohne etwas dazu oder davon zu tun. Die das Gesetz empfangen, bekommen dadurch nichts, das sie im tiefsten Wesen ihrer Persönlichkeit ändert. Sein Besitz ist etwas Äußerliches. Es belebt und trägt den Menschen nicht dadurch, daß es da ist; es erwartet, vom Menschen getan zu werden. Ob es getan wird oder nicht, einfach dadurch, daß es gegeben ist, ist es da. Mehr braucht es zum Dasein des Gesetzes nicht, als daß es gegeben wird. Gnade und Wahrheit sind etwas Persönliches. Die Wahrheit, die nicht nur gedacht, sondern getan wird, die als lebendige Kraft das persönliche Leben trägt, ist nichts, das bloß gegeben und hingenommen werden kann. Dadurch ist die Wahrheit nicht da. Ebensowenig die Gnade, das Gestelltsein in die lebendige Gemeinschaft mit dem gebenden, sich herablassenden Gott. Diese innere Lebendigkeit persönlichen Lebens, die Gnade und Wahrheit bezeichnen, geben heißt sie schaffen, sie nehmen heißt sie in sich geschaffen bekommen.[1]) Die Wahrheit, die den Menschen frei macht, wird nicht gegeben, wie das Gesetz gegeben wird. Daß die lebendige und lebendig machende Wahrheit da ist, ist Jesu persönliche Leistung. Durch die Arbeit seines Lebens, durch den Einsatz alles dessen, was er war, hat er ihr Dasein zustande gebracht. Das Gesetz war dem Moses

[1]) Vgl. Clemens Alexandrinus paed. I 7, der das ἐγένετο von 1, 17 mit dem von 1, 3 zusammenstellt, eben weil die Wahrheit, als etwas Persönliches — Clemens sagt als Werk des λόγος — geschaffen wird.

fremd, Gnade und Wahrheit hat Jesus dadurch zum Dasein gebracht, daß er sein Leben für sie lebte und in den Tod gab. (Vgl. Bengel: Mosis non sua lex, Christi sua et gratia et veritas.) Diese eigene Leistung Jesu für das Dasein von Gnade und Wahrheit, diese Tat Jesu, kraft deren Gnade und Wahrheit zu schöpferischem Dasein in der Menschheit gelangt sind, kann und darf für Johannes nicht übergangen werden; ohne sie wären Gnade und Wahrheit nicht. Um dies zum Ausdruck zu bringen, wählt Johannes die Formel: *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.*

Die nächste Parallele zu dem Werden der Gnade und Wahrheit ist 7, 39: Geist war noch nicht; er „wurde" durch Jesu Verklärung. Das Werden eines Neuen und nun bleibend Daseienden ist auch ausgedrückt, wenn es heißt: Die Finsternis vergeht und das wahrhaftige Licht scheint nunmehr. Es ist Licht geworden durch Jesus (I 2, 8).

4. Weil Gnade und Wahrheit durch Jesus wurden, war er voll Gnade und Wahrheit (1, 14).[1]) Gnade und Wahrheit waren der Inhalt seines Wesens; sein Denken, Reden und Tun war von Gnade und Wahrheit getragen und erfüllt. Sein Besitz an Gnade und Wahrheit war Reichtum, bildete seine Herrlichkeit.

C.

1. 14, 6 identifiziert Jesus sich und die Wahrheit. Diese Selbstbezeichnung Jesu als Wahrheit schließt ab, was Johannes über das Verhältnis Jesu zur Wahrheit sagt. Das Verhältnis Jesu zur Wahrheit wird ein immer engeres, wenn man 18, 37; 1, 14. 17 und 14, 6 vergleicht. Wenn Jesus als Zeuge der

[1]) Worauf *πλήρης* sich grammatisch bezieht, bleibt unklar, es liegt eine stilistische Nachlässigkeit vor; logisch bezieht *πλήρης* sich auf den, von dem in den vorhergehenden Sätzen allein die Rede ist, auf den *λόγος*, den eingeborenen Sohn.

Wahrheit bezeichnet wird, ist die Wahrheit wesentlich außerhalb seiner Person gedacht; sie besteht für sich, und er zeugt für sie. 1, 14. 17 ist das Verhältnis Jesu zur Wahrheit enger, sie ist das Ergebnis seiner Wirksamkeit, sie ist in ihm. Aber auch hier sind beide noch voneinander geschieden. 14, 6 ist Jesus mit der Wahrheit identisch. Die Geschiedenheit ist aufgehoben.

Zunächst fragt sich, wie die Selbstbezeichnung Jesu als Wahrheit gemeint ist. Manche z. B. B. Weiß verstehen sie als Metonymie, nach der das Vermittelte für den Vermittler, das Erzeugnis für den Urheber steht. „Ich bin die Wahrheit", hieße dann: „ich bin Vermittler der Wahrheit". Lütgert hat (Johanneische Christologie S. 100) den Sinn dieser eigentümlichen Identifikation Jesu mit seinen Gaben erörtert und gezeigt, daß sie zu häufig vorkommen, um nur metonymisch verstanden werden zu können. In dieser Ausdrucksweise liegt eine tiefere Absicht: jede Ablösung der Gaben von der Person Jesu soll verhütet werden. Jesu Gabe ist er selbst. Grade 14, 6 ff. wird das deutlich, daß Jesus die Jünger abhalten will, die Gabe Gottes noch irgendwoanders zu suchen als in ihm. Er ist mit Gott eins; in ihm sehen sie Gott und brauchen auf nichts anderes, das er ihnen geben oder zeigen sollte, zu warten. Die Jünger sollen wissen, weil sie ihn haben und immer, wenn sie ihn haben, haben sie Weg, Wahrheit und Leben.[1])

2. Noch muß darauf hingewiesen werden, daß nicht nur Jesus, sondern ebensowohl der Geist von Johannes als die Wahrheit bezeichnet wird (I 5, 6).[2])

---

[1]) Analog ist das Wort an Martha 11, 24: ihr braucht nicht auf die künftige Auferstehung zu warten, indem ihr mich habt, habt ihr die Auferstehung vgl. 5, 25 ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν κτλ.

[2]) Die Vulgata hat hier für τὸ πνεῦμα Christus, eine Lesart, die aber belanglos und von keinem Herausgeber des griechischen Textes rezipiert ist.

Es ist natürlich nicht im Sinne des Johannes, diese beiden Sätze: „Jesus ist die Wahrheit" und: „der Geist ist die Wahrheit" gegeneinander auszuspielen. Sie sind nicht Gegensätze, die sich ausschließen, sondern zwei Seiten derselben Sache. Der Geist heißt bei Johannes freilich nicht der Geist Jesu Christi wie bei Paulus und anderen. Aber er ist der Geist Jesu. Das geht aus 16, 13. 14 hervor: der Geist redet nicht von sich selbst, er nimmt aus dem Besitz Jesu. Wenn also Jesus 14, 6 die Wahrheit genannt wird, so gilt das nicht nur von dem geschichtlichen Jesus, sondern auch von Jesus, sofern sich seine Wirksamkeit durch den Geist vermittelt. Die Abschiedsreden, zu denen 14, 6 gehört, ignorieren ja öfters den Unterschied zwischen der Wirksamkeit Jesu vor und nach seiner Erhöhung, wie z. B. das Weinstockgleichnis zeigt.

3. Es genügt nicht, die Absicht der Identifikation Jesu und der Wahrheit festzustellen. Ihre Bedeutung im einzelnen muß aufgezeigt werden. Ist Jesus wirklich die Wahrheit, so muß es möglich sein, die Prädikate der Wahrheit auf ihn zu übertragen. Es ist nun zu untersuchen, wie weit das möglich ist. Die Hauptmomente des johanneischen Wahrheitsgedankens müssen dazu in Betracht gezogen werden.

Die Wahrheit ist Gegenstand und Norm des Erkennens. Es ist oben gezeigt, daß Jesus die Wahrheit kraft seines himmlischen Ursprungs kennt, daß die Erkenntnis Gottes und, was zu ihr gehört, ja überhaupt die allumfassende Wahrheit sein ist. In der Aneignung dessen, was ihnen Jesus zu bieten hat, in der Aufnahme seines Wortes, in der Anschauung seiner Person, deren Leben in die Wahrheit aufgegangen ist, durch seinen Geist besitzen die Jünger die Wahrheit. Sie haben sie nur in ihm. Wenn sie die Wahrheitserkenntnis von seiner in Ewigkeit lebendigen Person ablösen wollten, hätten sie eine dem Inhalt nach begrenzte Erkenntnis, nicht die ganze Wahrheit. Sie entbehrten dann dessen, der sie in

alle Wahrheit leitet, und durch den sie alle neu auftretende Erkenntnisaufgaben zu lösen vermögen. Grade die Lebendigkeit des Wahrheitsbesitzes der Jünger ist damit gesichert, daß Jesus für sie die Wahrheit ist.

Das, was die Jünger durch und an Jesus erkennen, ist zugleich die Norm ihres Tuns. Wie Jesus die Wahrheit tut, die er besitzt, will er, daß die Jünger tun, was er ihnen sagt. Sein Wort ist für sie Gebot. Die Jünger brauchen keine andere Norm für ihr Tun als Jesu Gebote oder, um die Beziehung ihres Handelns auf seine Person noch deutlicher zu machen, als sein Gebot, das im letzten Grunde ihn selber als das Vorbild für die Jünger zum Inhalt hat (13, 34. 15; 15, 13; I 3, 16). Pointiert kann man sagen: Die Wahrheit, die die Jünger zu tun haben, ist Jesus.

Vor allem aber: Jesus ist als die lebendige Kraft, die das Dasein der Jünger trägt, in ihnen wirksam. Er ist in ihnen und sie in ihm; er ist der Weinstock 15, 1 ff., er wohnt in ihnen 14, 23. Ihre ganze Existenz ruht auf ihm, ohne ihn können sie nichts tun (15, 5). Alles dies, was die Wahrheit für den Menschen ist, der Gegenstand der Erkenntnis, die Norm des Handelns, der Grund des persönlichen Lebens ist Jesus den Seinen.

Noch mehr. Die Wahrheit hat nicht nur zu den Gläubigen Beziehungen; Johannes kennt ein Verhältnis der Menschen zur Wahrheit, ehe sie das Zeugnis Jesu für die Wahrheit vernehmen. Die Menschen sind aus der Wahrheit oder nicht (vgl. unten S. 133 ff.). Ebenso kennt Johannes ein ursprüngliches Verhältnis des Menschen zu Jesus, ehe eine geschichtliche Berührung mit ihm stattfindet. Es gibt solche, die Jesu Schafe sind und deshalb seine Stimme hören, ohne ihn geschichtlich gekannt zu haben (10, 27). Seine Stimme hören die, die aus der Wahrheit sind (18, 37).

Die im Menschen lebendige Wahrheit wurde begriffen als die wirksame Gegenwart Gottes im Menschen. Auch in dieser Beziehung läßt sich die Identifikation zwischen Jesus und der Wahrheit durchführen, und hiermit wird der tiefste Grund für diese Identifikation aufgedeckt. Jesus ist die Wahrheit, weil sich Gottes wirksame Gegenwart im Menschen durch ihn vermittelt. Durch ihn erkennt man Gott, durch ihn hat man Gott. Das erste ist für Johannes nicht ohne das zweite. Jesus ist Gottes Gegenwart im Menschen in der geschichtlich-gemeinschaftlich lebenden Menschheit wie im einzelnen Menschen. Der geschichtliche Jesus, der mitten im Leben seines Volkes steht, zu dem schon die Griechen kommen, der erhöhte, der überall gegenwärtig ist, ist die Wahrheit. Im strengen Sinne gilt der Satz nur von dem erhöhten. Denn nur er ist auch im einzelnen wirklich gegenwärtig. Die Erhöhung Jesu ist der Abschluß des Werdens der Wahrheit. Aber auch schon der geschichtliche Jesus ist die Wahrheit, denn er ist stets der, der der Erhöhung entgegengeht (vgl. auch das oben über Jesu Verhältnis zum Geist Bemerkte). Vor dem geschichtlichen Jesus war die Wahrheit nicht da. Sie wurde durch ihn. Was von der Wahrheit da war, das zeugte von ihm (5, 39. 46), führte zu ihm (3, 21 vgl. S. 58). Daß Jesus selbst darin wirksam war, spricht Johannes nicht aus; es liegt aber darin, daß Jesus der λόγος ist, in dem das Leben, das Licht der Menschen war.

4. Um die Selbstbezeichnung Jesu als Wahrheit zu verstehen, muß man das eigentümliche Ineinander einerseits des Geschichtlichen und des Übergeschichtlichen, andererseits des Göttlichen und des Menschlichen in der Person Jesu beachten. Es liegt für den johanneischen Wahrheitsgedanken stark der Ton darauf, daß der geschichtliche Jesus die Wahrheit ist. Nur so wird die Wahrheit das Konkrete, Bestimmte, das Gehaltvolle, das sie ist. Nur so kommt die Wahrheit dar-

über hinaus, ein bloßes Ziel, dem man nachstrebt, zu sein. Nur so wird die Wahrheit Wirklichkeit, Besitz des Menschen. Aber andererseits hat das Geschichtlich-individuelle an der Person Jesu, wenn man näher zusieht, bei Johannes stets die Eigentümlichkeit, über sich hinaus in das Göttliche zu verweisen. Im Menschen Jesus sucht und findet man nicht einen Menschen, sondern Gott. Johannes kann beides sagen: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο und ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. Er muß beides sagen. Deshalb sind beide Sätze nur richtig, sofern sie eine Einheit bilden, und jeder im anderen enthalten ist. Wenn Johannes von dem, der Fleisch und Blut ist, sagt, er sei die Wahrheit, durch ihn sei sie geworden, so gilt auch hier: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. Der Geist ist die Wahrheit (I 5, 6). Es will auch hier berücksichtigt sein, daß das Wesen des Menschen Jesus nicht in ihm selbst, sondern in Gott liegt, daß es ihm wesentlich ist, sein Wesen in Gott zu haben und so beständig gerade deshalb zu sich zu ziehen, um über sich hinaus zu weisen, deshalb sich selbst die höchsten Bezeichnungen beizulegen, weil er in sich selbst nichts und alles nur durch Gott, der in ihm ist, ist. Wenn Jesus es nach Johannes für das Werk Gottes, das der Mensch wirken soll, erklärt, an ihn zu glauben (6, 29), so ist das nur insoweit wahr, als es daneben gilt: Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat (12, 44).

Eine eigentümliche Illustration findet das Gesagte 17, 17 und 17, 19. Es ist lehrreich, daß Johannes hier eine doppelte Heiligung hat: Gott macht die Jünger heilig durch die Wahrheit, Jesus macht die Jünger heilig dadurch, daß er sich selbst heilig macht.[1]) Die Heiligung der Jünger durch Gott in der Wahrheit und die Heiligung der Jünger durch die

[1]) Ob man das ἐν instrumental oder lokal faßt, ist letztlich gleichgültig; beides ist schließlich dasselbe, so Holtzmann.

Selbstheiligung Jesu wird dadurch verbunden, daß Jesus die Wahrheit ist. Es tritt aber hier deutlich heraus, wie Jesus die Wahrheit ist. Seine irdische, menschliche Erscheinung ist das, wodurch die Wahrheit wird, ist die Wahrheit. Sie ist die Wahrheit aber nicht an sich, sondern weil Gott sich ihr und in ihr der Welt mitteilt; sie ist nicht durch sich, sondern durch Gott. Jesus ist die Wahrheit nur deshalb, weil alles, was der Vater hat, sein ist, auch das, was seine irdisch-menschliche Erscheinung jetzt nicht enthält. Deshalb kann Jesus die Wahrheit in dem sehen, was bei Gott ist; er muß es tun, da er jetzt dem Tode, der Vernichtung seiner geschichtlichen Erscheinung, entgegengehend sein Werk dem Vater anbefiehlt. Er kann jetzt alles nur in Gott suchen, was er die Jünger anleitet, in ihm selbst zu suchen. Die eigentümliche Mittelstellung Jesu kommt hier zum Ausdruck. Ihn sendet der Vater, er sendet die Seinen; er macht die Jünger heilig und bedarf dessen, daß er selbst heilig werde, er heiligt sich, wie er vom Vater geheiligt ist (10, 36). Das, was seinen Jüngern gegenüber als sein fester Besitz, als sein Wesen erscheint, ist Gott gegenüber immer wieder sein lebendiges Tun und Empfangen. Sein Wesen ist beständig seine Tat und Gottes Gabe an ihn, denn sein Wesen fließt aus seinem überzeitlichen, himmlischen Ursprung. Sein Gebet ist nicht nur ein Scheingebet; er sucht die Wahrheit im Gebet bei Gott außerhalb seiner Person. Er betet wirklich. Aber er ist der Erhörung gewiß. Er weiß, daß Gott ihn allezeit hört. Er kennt keine Fehlbitte (11, 41. 42). Darin kommt deutlich zum Ausdruck, daß hier der Gott anbetet, der Gott ist; sein Gebet ist nicht nach dem Maße menschlichen Gebetes zu messen; versucht man das, so wird man nicht umhin können, es als „Scheingebet" zu beurteilen. In dieser eigentümlichen Mittelstellung Jesu zwischen Gott und Mensch ist der ungelöste Rest des Problems der Selbstbezeichnung Jesu als Wahrheit

enthalten. Man hat versucht, das Problem mit modern-erkenntnistheoretischen Erwägungen zu lösen: für die religiös-sittliche Beurteilung sei Jesus die Wahrheit, Licht und Leben usw. Dies Werturteil des Glaubens werde von Johannes mit der Naivität der unmittelbaren Frömmigkeit als Seinsurteil hingestellt; im Grunde sei es nur als Werturteil zu verstehen. Wenn es sich nur darum handelte, vom Standpunkt dieser Erkenntnistheorie aus die johanneischen Gedanken darzustellen, so wäre nichts dagegen einzuwenden. Nur muß das bemerkt werden, daß dieser Standpunkt eben nicht der johanneische ist. Johannes gibt mehr, als auf diesem Standpunkt möglich ist; er breitet nicht nur eine religiös-sittliche Bewertung über die Tatsachen des Lebens des Menschen Jesus aus. Bei Johannes stehen sich nicht zwei Betrachtungsweisen in bezug auf die Person Jesu gegenüber, eine, nach der er Gott, und eine, nach der er Mensch ist. Sondern das ist eben das Eigentümliche der Person Jesu, wie sie Johannes schildert, daß sie jenseits des Gegensatzes von Gott und Mensch steht. Die Möglichkeit dieser Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist die tiefste Voraussetzung des johanneischen Denkens; es ist nicht zu erfassen von einem Standpunkt, auf dem es diese Einheit nur scheinbar, aber nicht wirklich, oder nur für die praktische, aber nicht für die theoretische Vernunft gibt. Man kann auch nicht sagen, daß sich Johannes in naiver Kühnheit begrifflos mit einem Gedankensprung über den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen erhoben hätte. Mit dem λόγος-Begriff hat er die Paradoxie der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Jesu gelöst. Weil Jesus der λόγος ist, ist er die Wahrheit. Wenn man den ontologischen Teil der johanneischen Christologie, die λόγος-Lehre, beiseite schiebt, bleibt für die Bezeichnung Jesu als Wahrheit, Licht und Leben usw. nur metonymische, „regulative" Geltung. Weil Johannes die

λόγος-Lehre hat, haben diese Bezeichnungen Jesu für ihn „konstitutive", ontologische Gültigkeit. Des weiteren hier auf die λόγος-Lehre einzugehen, würde den Rahmen der Abhandlung überschreiten; es muß hier abgebrochen werden.

D.

Von hier aus muß noch einmal auf das Zeugnis Jesu für die Wahrheit zurückgegriffen werden. Nun wird verständlich sein, weshalb Jesu Zeugnis für die Wahrheit Selbstzeugnis, weshalb er als Zeuge der Wahrheit König ist. Weil Jesus selbst die Wahrheit ist, muß sein Zeugnis für die Wahrheit die Form des Selbstzeugnisses haben. Die Realisierung, die die Wahrheit in ihm gefunden hat, ist nicht etwas Nebensächliches. Die Wahrheit besitzt man nicht in den Wahrheiten, die von Jesu abgelöst werden können. Das sind abstrakte Erkenntnisse, die ihre Gültigkeit haben, wer immer sie sagt und vertritt, die deshalb aber auch keine Wirkungskraft besitzen, eben weil sie Abstraktionen, losgelöst von ihrer Wurzel, der lebendigen Wahrheit sind. Das Zeugnis für die Wahrheit ist für Jesus Selbstzeugnis, für die Jünger Zeugnis von Jesus. Ferner, weil Jesus die Wahrheit ist, ist er als Zeuge der Wahrheit König, nicht nur Lehrer oder Prophet. Wellhausen behauptet freilich: „Es gibt keinen König der Wahrheit, nur ein Reich der Wahrheit" (S. 84). Aber diese Behauptung hängt an der anderen: Jesus lehrt „evidente Wahrheiten" (Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905, S. 106); und dies gilt von dem johanneischen Jesus nicht, er lehrt, indem er zugleich die Wahrheit ist, durch die die Wahrheiten evident sind.[1]) Das Königtum der Wahrheit ist sein Besitz. Er nimmt deshalb eine schlechthin einzig-

[1]) Auf einem Standpunkt, auf dem man die Wahrheit kennt, sind Wahrheiten niemals solche, sondern nur durch die Wahrheit wirklich evident.

artige Stellung ein, in der er über alle, die die Wahrheit besitzen, herrscht. Daß Jesus als der Zeuge der Wahrheit König ist, bedingt die Eigenart seines Königtums. Jesus regiert, indem er für die Wahrheit zeugt, deshalb ist sein Königtum nicht nur zukünftig, sondern gegenwärtig. Sein Königtum ist nicht nur etwas Eschatologisches. Weil die Wahrheit für alle da ist, ist Jesu Königtum universal. Er ist der verheißene König Israels (1, 49), auch wenn die Juden ihn nicht zum König haben wollen. Er ist zugleich für die Samariter und die Griechen da, für jeden, der aus der Wahrheit ist. Weil Jesus König durch die Wahrheit ist, ist sein Reich nicht von dieser Welt; es bedarf der Gewalt nicht, und es wird durch die Gewalt nicht überwunden. Auch als Gefangener vor Pilatus ist Jesus König.[1])

IV.

Es bleibt noch übrig zu zeigen, wie die Wirksamkeit Jesu in ihrem Verlauf durch Jesu Stellung zur Wahrheit bestimmt ist.

Weil Jesu Erkenntnisbesitz auf seinem himmlischen Ursprung, auf Gottes Offenbarung, beruht, so lehrt er, ohne die Bildung zu besitzen, die die Schule verleiht. Er schöpft nicht

---

[1]) Das Gericht ist aus der königlichen Tätigkeit Jesu ausgeschieden, er ist nicht gesandt zu richten, sondern zu retten (3, 17). Andererseits ist mit seinem Dasein Gericht verbunden. Es erscheint als Tat Jesu (8, 16), als Tat derer, die gerichtet werden, ihr Nicht-glauben verdammt sie (3, 18), endlich aber auch als Tat des Wortes Jesu (12, 48. 49). Johannes spricht es zwar nicht aus, aber es ist klar: diese richtende Macht eignet dem Worte Jesu, weil es die Wahrheit ist. Daher hat es diese Lebendigkeit, einen Menschen zu verdammen; deshalb vergeht es nicht, sondern bleibt wirksam bis zum letzten Tag (vgl. hierzu II 2, wo sich die ewige Wirksamkeit der Wahrheit von der anderen Seite zeigt). Auch dieser Teil der messianischen Wirksamkeit Jesu beruht auf seinem Verhältnis zur Wahrheit. Merkwürdig ist hier nur die Trennung zwischen Jesus und seinem Wort, der Wahrheit. Diese Trennung ist augenscheinlich wegen der verdammenden Wirksamkeit der Wahrheit aufgerichtet.

aus der Überlieferung seines Volkes. Sogar der Schrift, von der er sagt, sie kann nicht gebrochen werden (10, 35), und auf deren Weisſagungen und sonstige Worte er sich mehrfach bezieht, steht er souverän gegenüber. Er sucht nicht in der Schrift das ewige Leben wie die Juden; er hat es in sich (5, 39). Im Gegenteil, die Schrift zeugt von ihm, sie ist ihm untergeordnet. Seine Unabhängigkeit von der Schule wird zum Gegensatz gegen die Schule, so wie er sie vorfindet. Im Schulbetriebe, den das Johannes-Evangelium kennt, gibt jeder das Seine. Deshalb erzeugt der Schulbetrieb den Ehrgeiz (5, 44). Jesus verzichtet völlig auf die Ehre, die ihm von Menschen widerfährt, er sucht die Ehre dessen, der ihn gesandt hat, und Ehre von ihm. Darin zeigt sich, daß er wahr ist (7, 18). Sein Wille und sein Wort dient nicht selbstischen Zwecken. So scheidet ihn die Wahrheit von der Art des Schulbetriebes. Von ihr ist er ferner dadurch geschieden, daß für ihn Tat und Wahrheit zusammengehören (vgl. auch I 3, 18); das Tun ist die Probe auf seine Lehre. Gegenüber dem Schulbetrieb, der das Wissen auf sich selbst stellt, um es dadurch zur Abstraktion zu machen, betont Jesus, daß nur die Umsetzung der Erkenntnis in die Tat den, der im Begriff ist zu erkennen, zur Überzeugung führt, nicht eine in sich tote Reflexion (7, 17 vgl. auch 3, 21).

Zeuge der Wahrheit ist Jesus als Lehrer. Sein Lehren stiftet zwischen ihm und seinen Jüngern ein bleibendes 8, 32, persönliches Verhältnis. Er steht zwar als Herr und König über den Seinen gerade durch sein Zeugnis für die Wahrheit (vgl. S. 93), aber zugleich ist er ihr Freund, 15, 14, und dient ihnen. Als Zeuge der Wahrheit ist Jesus zugleich Kämpfer. Er steht nicht nur der Unkenntnis und dem Vorurteil, sondern der Lüge gegenüber. Das tritt im Johannes-Evangelium stark hervor. Die Juden, an denen Jesus arbeitet, sind Lügner 8, 55, Kinder des Teufels, des Lügners

8, 44, die deshalb Jesu Wort nicht hören können. Sie sind zwar das Volk, aus dem das Heil kommt 4, 22, sie haben die Schrift, das Gesetz und die Verheißung; aber sie verderben den religiösen Besitz, den sie haben und sich selbst an ihm. Denn sie tun die Wahrheit nicht. Die Unwahrheit ihrer Frömmigkeit wird gerade in ihrem Zusammentreffen mit Jesus, dem Zeugen der Wahrheit, offenbar. Das läßt sich weithin im Johannes-Evangelium verfolgen.

Die Schrift ist Gesetz, die Juden nennen sie ihr Gesetz (7, 51; 19, 7); aber Jesus zeigt ihnen: „Niemand von euch tut das Gesetz" (7, 19). Das Gesetz verlangt eine gewissenhafte Prüfung der Persönlichkeit und Taten eines, der verurteilt werden soll. Die Pharisäer, die stolz darauf sind, das Gesetz zu kennen, und die verachten und beschimpfen, die das Gesetz nicht kennen, verurteilen ohne eine solche Prüfung (7, 49—52). Ihre Unterordnung unter das Gesetz ist unwahr. Die Schrift zeugt von Jesus; die Juden durchforschen sie (5, 39). Sie argumentieren aus der Schrift (7, 52. 41; 12, 34); und doch glauben sie der Schrift nicht (5, 40). Ihre Schuld beginnt nicht erst mit ihrem Verhalten gegen Jesus; schon der Schrift, schon Mose gegenüber sind sie schuldig (5, 45). Ihre Stellung zur Schrift ist unwahrhaftig. Derselbe Widerspruch wiederholt sich in ihrem Verhältnis zu Gott. Sie behaupten: Gott sei ihr Gott (8, 54), ihr Vater (8, 41), und sie kennen ihn doch nicht (8, 55. 19; 15, 21; 7, 28); sie lieben ihn auch nicht (5, 42). An dieser Stelle wird besonders deutlich, wie der Mangel an Wahrhaftigkeit um den Wahrheitsbesitz bringt. Das Judentum besitzt Gotteserkenntnis, den Samaritanern gegenüber hebt Jesus das mit Nachdruck hervor: Wir Juden kennen Gott, während ihr ihn nicht kennt 4, 22. Und doch gilt es, daß die Juden Gott nicht kennen. Ihre Gotteserkenntnis ist nichts Lebendiges, keine Wahrheit wegen ihrer Unwahrhaftigkeit. Derselbe Widerspruch tritt im Gottesdienst

der Juden zutage. Die rechte Anbetung ist Anbetung in Geist und Wahrheit. Der jüdische Kultus ist Form ohne Gehalt, pünktliche äußere Leistung ohne entsprechende innere Gesinnung. Er ist äußerlich, unwahr, ein leerer Schein, mit dem Gott gewissermaßen abgefunden wird. Den Tempel, das Haus Gottes, haben sie deshalb zum Kaufhaus gemacht. Darauf, daß kein Mensch am Sabbat etwas trage, halten die Juden mit Sorgfalt 5, 10; aber einen wirklichen Gottesdienst, der Gott liebt und Gottes Zeugnis hört 5, 36 ff., wollen sie nicht. Beschneiden darf man nach ihrer Meinung einen Menschen am Sabbat; aber das verträgt sich nicht mit dem Gottesdienst, einen Menschen gesund zu machen 7, 23. Ihr Urteil ist äußerlich und ungerecht 7, 24. Dabei sind die Juden so sehr in die Lüge verstrickt, von der Wahrheit verlassen, daß sie völlig blind über die Bedeutung ihres Tuns sind. Nach ihrer Meinung erfordert es das Gesetz, die Gerechtigkeit, Jesus zu töten (19, 7), ist es ein Gottesdienst, Jesu Jünger zu beseitigen (16, 2). Das Unrecht, das sie begehen, wissen sie nicht. Sie halten sich für Abrahams Kinder, und sie tun, was Abraham nicht tat (8, 40). Sie wissen nicht und wollen es nicht wahr haben, daß sie Kinder des Teufels sind (8, 44). Sie sind blind und behaupten doch, sehend zu sein (9, 41). Die Finsternis ergreift sie, sie wissen nicht, wo sie hingehen.[1])

Dieser Lüge des Judentums tritt Jesus mit größter Energie entgegen. Er kennt keine Akkommodation und keine Kompromisse, er kehrt selbst den Gegensatz, der zwischen ihm und den Juden besteht, hervor auch da, wo man ihm keineswegs mit entschlossener Abneigung gegenübersteht. Denen, die ihn zum König machen wollen, hält er die „harte Rede", die sie zurückstößt; und diejenigen, die an ihn zu glauben an-

[1]) Die synoptische Parallele zu diesem johanneischen Gedanken ist leicht erkennbar: wie Jesus bei Johannes die Juden als Lügner bekämpft, bekämpft er bei den Synoptikern die Pharisäer als Heuchler.

gefangen haben (8, 31), nennt er Knechte und schließlich Teufelskinder. Er zerstört selbst den Schein der Anhänglichkeit an ihn und zeigt seinen Gegnern, daß sie nicht anders können als ihn hassen (8, 44. 47), daß sie ihn töten wollen. Diese ihre Absicht fließt direkt aus ihrer Unwahrhaftigkeit; wie Liebe und Wahrheit, so gehören Mord und Lüge zusammen. Sie haben einen Ursprung, den Teufel.

So wird der Kampf Jesu mit den Juden zum Kampf auf Leben und Tod. Der Zeuge der Wahrheit kann Jesus nur sein, weil er der Todfeindschaft der Juden unerschrocken entgegentritt. Sein Tod ist die unmittelbare Konsequenz seiner Hingabe an die Wahrheit und so, wie es Johannes darstellt, nicht nur das, was seinem Zeugnis für die Wahrheit ein Ende macht, sondern ein Stück seines Zeugnisses für die Wahrheit. Denn er kann dies Zeugnis nicht vollziehen, ohne sich beständig der Lebensgefahr auszusetzen, der er schließlich erliegt, vgl. 5, 18; 7, 1. 19. 30; 8, 59; 10, 31. Diese Verknüpfung zwischen dem Zeugnis für die Wahrheit und dem Sterben ist notwendig, keine Zufälligkeit der geschichtlichen Situation. Weil Pilatus von der Wahrheit nichts weiß und nichts wissen will, läßt er Jesus den Juden zum Opfer fallen. Jesus erliegt auch nicht nur den Leitern des jüdischen Volkes; der ihn angreift, ist der Vater der Lüge, der Teufel (14, 30). Aber eben indem der Teufel ihn zu überwinden glaubt, überwindet Jesus ihn. Der Teufel hat nichts an ihm (14, 30). Indem Jesus sein Leben in den Tod gibt, stürzt der Teufel aus dem Himmel (12, 31), d. h. er verliert seine Macht vor Gott (wie diese auch des näheren gedacht sei). In seinem scheinbaren Sieg über Jesus erliegt er. Die Lüge erweist sich als Lüge und die Wahrheit als Wahrheit, deren Reich zwar nicht von dieser Welt ist, aber gerade darum durch nichts in dieser Welt zu überwinden ist. Und wie der Tod Jesu in seinem Zeugnis der Wahrheit begründet ist, ebenso die Über-

windung seines Todes, seine Erhöhung, eben weil die Wahrheit überweltliche Realität besitzt. Als der, der stirbt und aufersteht, ist er die Wahrheit. Dadurch erst kommt die volle Wahrheit zur Erscheinung, die Wahrheit, der der Mensch sich absolut bis zum Einsatz seines Lebens hinzugeben hat, der gegenüber er nichts für sich sein kann, die ihm andererseits gerade dadurch ewiges Leben gewährt. Indem die Wahrheit so durch Jesu Leben und Sterben Wirklichkeit gewinnt, ist sie die Wahrheit, die die Sünde unbedingt überwindet, weil sie Gottes wirksame Gegenwart im Menschen ist.

4. Der Geist der Wahrheit.

Es mag befremden, daß vom Geist und seinem Verhältnis zur Wahrheit geredet werden soll, ehe vom Christen und seiner Stellung zur Wahrheit geredet ist. Indessen der Geist ist für Johannes erfahrbare Wirklichkeit, nicht etwas, dessen Kenntnis man durch Rückschlüsse gewinnen müßte. Daß jemand aus dem Geist geboren ist, kann man unmittelbar wahrnehmen 3, 8. Der Geistesbesitz ist eine Tatsache, man braucht ihn nicht zu erschließen; er ist selbst Grundlage, anderes zu erschließen I 3, 24; 4, 13. Und nicht nur das Dasein des Geistes im Menschen, auch das Wesen des Geistes wird als unmittelbar bekannt behandelt. Der 1. Brief redet aus dem Geistesbesitz des Christen, aus dem Erleben des Geistes heraus. Im Evangelium wird der Geist verheißen, nicht von ihm gelehrt. Die Hauptaussagen über den Geist bauen sich auf das Verhältnis des Geistes zu Jesus auf und sind deshalb im Anschluß an die Darstellung des Verhältnisses Jesu zur Wahrheit zu besprechen.

1. Der Geist heißt bei Johannes Geist der Wahrheit 14, 17; 15, 26; 16, 13; I 4, 6, auch die Wahrheit I 5, 6. Der Geist hat also nicht nur einzelne Beziehungen zur Wahrheit, sondern was überhaupt vom Geist gesagt wird, steht in Beziehung zur Wahrheit. Freilich ist es nicht so, daß man aus der Bezeichnung des Geistes als Geist der Wahrheit alle anderen Aussagen über den Geist ableiten könnte. Der Geistgedanke ist von Johannes übernommen und nicht neugebildet; deshalb darf nicht vorausgesetzt werden, daß er derartige Ge-

schlossenheit besitzt. Aber es ist doch nicht umsonst, daß Johannes, um den Geist in seinem eigentümlichen Wesen zu bezeichnen, den Ausdruck Geist der Wahrheit prägt; die Formel Geist Jesu Christi hat er nicht.

Im 1. Brief ist der Geist das Salböl, das die Wahrheit lehrt I 2, 20–27, der Geist der Wahrheit im Gegensatz zu den Geistern der Lüge I 4, 1–6, der Zeuge, der die Wahrheit ist I 5, 6–8. Außer diesen Stellen kommt der Geist nur noch I 3, 24 und 4, 13 vor, wo der Geistbesitz des Christen der Beweis der Gegenwart Gottes in ihnen ist. In den Abschiedsreden im Evangelium ist der Geist nicht nur Geist der Wahrheit genannt, seine Tätigkeit besteht im wesentlichen darin, zu lehren 14, 26, in die Wahrheit zu führen 16, 13, zu zeugen d. h. die Wahrheit zur Geltung zu bringen 15, 26; 16, 8 ff. Die Anbetung im Geist ist zugleich Anbetung in der Wahrheit 4, 23. 24. Der Geistbesitz ergibt für Jesus die Fähigkeit, Gottes Wort zu reden 3, 34; Jesu Worte sind Geist 6, 63. Überall schlägt die Beziehung auf die Wahrheit durch. Nicht oder schwerer nachweisbar ist die Beziehung auf die Wahrheit an den noch übrigen Stellen des Evangeliums 1, 32. 33; 3, 5–8; 7, 39; 20, 22.

Wie sehr der Zusammenhang von Geist und Wahrheit für den Geistgedanken des Johannes charakteristisch ist, erhellt durch den Vergleich des paulinischen Geistbegriffes. Für Paulus gehen aus dem Geist die *χαρίσματα*, die den Einzelnen zum Dienst für die Gemeinde befähigen, hervor; bei Johannes fehlt diese Seite des Geistgedankens völlig. Für Paulus äußert sich der Geist im ekstatischen Zungenreden; auch dies fehlt bei Johannes. Freilich kennt Johannes wie Paulus die Prophetie (I 4, 1–6; 16, 13). Aber Ekstatisches scheint die Prophetie wenig zu haben, dem Wahrheitskanon dagegen wird sie energisch unterstellt. Zur Begründung hierfür kann man wohl auf die „Farblosigkeit" der johanneischen Eschatologie

aufmerksam machen, die sogar bewußt und gewollt ist (I 3, 1 ff.). Wenige große, aber ganz einfache Linien bestimmen sein Zukunftsbild; das entspricht durchaus dem Fehlen der Ekstase im Geistgedanken.

2. Was der Geist im Menschen erzeugt, ist also Wahrheitsbesitz, lebendiges Wissen, von dem als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, daß es getan wird, vor allem aber ein Wissen, in dem Gott im Menschen gegenwärtig ist I 3, 24; 4, 13. Seinem Inhalt nach ist es zunächst Wissen um Jesus. Die Jünger erinnert der Geist an das, was Jesus gesagt hat 14, 26; so wird ihnen Jesu Wort und Handeln nachträglich verständlich 2, 22; 12, 16. Der Geist bekennt sich zu Jesus. Jeder Geist, der dies nicht tut, ist ein Geist der Lüge I 4, 1–6. Auch das Zeugnis des Geistes an die Welt hat nichts anderes zum Inhalt als Jesu Geschick und seine Bedeutung 16, 8 ff. Als Erkenntnis Jesu und Erinnerung an seine Worte ist das vom Geist vermittelte Wissen natürlich Gotteserkenntnis. Der Wahrheitsbesitz Jesu war unbegrenzt gedacht. Ebenso ist die Wahrheit, die den Geist vermittelt, inhaltlich unbegrenzt. Der Geist leitet in alle Wahrheit 16, 13. Es ist falsch, in dem „*ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν*“ *πᾶσαν* und *ὁδηγεῖν* zu verbinden (Lücke) und es zu erklären als völlige Einführung in die Wahrheit, in die volle Wahrheit.[1]) *ἡ ἀλήθεια πᾶσα* heißt nicht die völlige d. h. ganz wahre Wahrheit, sondern „die ganze, die es gibt, in ihrer Vollständigkeit“ (Blaß § 47, 9, S. 158).[2]) Indem der Geist in alle Wahrheit leitet, verleiht

[1]) *πᾶσαν* ist mit den besten Zeugen zudem nachzustellen, vgl. Zahn.

[2]) Ob man 16, 13 *εἰς* oder *ἐν* liest, bleibt sich gleich. Bei der Lesart *εἰς* ist betont, daß die Jünger wirklich überall im Gebiet der Wahrheit hinkommen, bei der Lesart *ἐν*, daß sie überall sich der Führerschaft des Geistes erfreuen werden. Die Übersetzung von *ἐν* durch „mit, mittelst“ (Schlatter, Neutestamentliche Theologie II, 124) scheint mir nicht vorzuziehen.

I 2, 20 kann wohl nicht geltend gemacht werden für die Unbegrenztheit des Inhalts der Wahrheit, die der Geist vermittelt. Dort ist wahr-

er den Jüngern neue Erkenntnisse, die hinausgehen über das, was der geschichtliche Jesus gesagt hat. Das wird bestritten (Feine, S. 688), aber zu Unrecht. Wenn der Geist das Kommende verkündigt (16, 13), lehrt er, was Jesus noch nicht gelehrt hat; und wenn Jesus den Jüngern wegen ihrer Unfähigkeit nicht alles gesagt hat, was zu sagen wäre, sie aber an die Leitung des Geistes verweist, so ist vorausgesetzt, daß der Geist Neues, von Jesus noch nicht Gesagtes, bringt. Lehrt also der Geist wirklich Neues, so entsteht dadurch doch keine Unsicherheit in dem religiösen Besitz der Gemeinde. Der Geist tritt mit seiner Lehre nicht in Widerspruch zu Jesus und seiner Lehre; scharf betont Johannes, daß der Geist Jesus verherrlicht, von ihm zeugt, sich zu ihm bekennt. Der Geist setzt Jesu Werk fort, und seine Lehre bildet mit der Jesu eine Einheit. Denn beide lehren die Wahrheit. Die Lehre des Geistes setzt die Jesu voraus, die Jesu erfordert zu ihrer Fortsetzung die des Geistes.

Freilich ist Jesus hierbei dem Geist übergeordnet. Nachdem festgestellt ist, daß durch den Geist die geschichtlich vorliegende Lehre Jesu an seine Jünger erweitert und durch Neues ergänzt wird, kann die Unterordnung des Geistes unter Jesus zu ihrem Recht kommen. Der Geist bietet nur, was Jesus gehört, er bietet nur Wahrheitsbesitz Jesu. Aber gemeint ist hier nicht der Wahrheitsbesitz Jesu, sofern Jesus geschichtlich begrenzte Erscheinung, menschliches Individuum ist, sondern sofern Jesus Empfänger des unendlichen Besitzes Gottes und über alle Schranken menschlicher Individualität hinausgehoben ist. Der ewige Gottessohn ist der, der dem Geist übergeordnet ist; freilich ist für Johannes der geschichtliche Jesus der ewige Gottessohn. Aber der Besitz des ewigen

scheinlich nicht πάντα, sondern πάντες zu lesen. I 2, 27 ist nur gesagt, daß der Geist über alles die Wahrheit lehrt, was er lehrt, nicht daß er über alles lehrt.

Gottessohnes ist größer als der des geschichtlichen Jesus. Was der geschichtliche Jesus gelehrt hat, ist der Ergänzung fähig und bedürftig.

So ist der Geist die lebendige Wahrheit, die durch Jesus geworden ist, nicht nur, wenn er an das erinnert, was Jesus geredet hat, wenn er von Jesus zeugt, auch gerade dann, wenn er neue Erkenntnis bringt. Der Wahrheitsbesitz Jesu, der der Gottes ist, wird durch den Geist den Jüngern zugeeignet. Im Geist ist Gott und Gottes Wahrheitsbesitz in ihnen.[1]) Die Eigenart des Erkenntnisbesitzes, den Jesus vermittelt, fordert, daß an Jesu Wirksamkeit sich die Begabung mit dem Geist anschließt. Eben weil Jesu Gabe die Wahrheit ist, die Gegenwart Gottes im Menschen bedeutet, und ihrem Umfange nach nicht geringer ist als das Wissen Gottes, kann sie nur durch den Geist besessen werden. Einen Gedanken begrenzten Inhalts kann der Mensch sich freilich auch auf andere Weise aneignen, aber nicht die lebendige Wahrheit, die ihn trägt und sein Erkennen und Handeln leitet.

Wie oben S. 56 f. gezeigt wurde, ist das Wahrheitsbewußtsein bei Johannes vorwiegend unmittelbar, unreflektiert. Diese Bestimmung kann nun präziser gefaßt werden. Die Unmittelbarkeit, mit der das Wahrheitsbewußtsein lebendig ist und sich immer wieder Inhalte schafft, kommt zutage darin, daß die Wahrheit Wissen aus dem Geist ist. Der Geist lehrt den Menschen, und man kann ihn diesem Lehrer überlassen

---

[1]) Zwei schwierige Probleme bleiben hier noch unerledigt: 1. weshalb ist der Geist erst seit der Erhöhung Jesu da (vgl. oben S. 22. 23), 2. wie weit ist der Geist selbständige Hypostase neben Jesus? Wenn der Geist der zu Geist verklärte Christus (Tholuck zu 7, 39) wäre, so wären die Schwierigkeiten behoben. Aber dieser Gedanke gibt doch nur eine Seite der Sache. Der Geist ist zugleich Gottes Geist und deshalb selbständige Hypostase. Indessen diesen Problemen nachzugehen, würde zu weit führen. Sie machen den johanneischen Wahrheitsgedanken freilich komplizierter, sind aber nur in einer Untersuchung des Geistbegriffs zu erledigen.

(I 2, 27), der Geist leitet in alle Wahrheit (16, 13). Aber dabei ist zu bemerken, der Geist ist nicht nur Unmittelbarkeit. Johannes hat einen Kanon, an dem die Geister bemessen werden, denselben, den auch Paulus hat: das Bekenntnis zu Jesus. Jesus ist die Wahrheit. In ihm, kann man sagen, ist das Wahrheitsbewußtsein unmittelbar, freilich auch nur indem der Geist in Jesus das Fleisch überwindet (vgl. S. 74 f.), aber Jesus hat eben den Geist und hat ihn unmittelbar von Gott, während ihn die Christen als Gabe Gottes im Namen Jesu (14, 26) haben. Im Christen ist das Wahrheitsbewußtsein insofern nicht unmittelbar, als der Geist der Wahrheit sich zu Jesus bekennt und daran sein Kennzeichen hat. Der Geist der Wahrheit und der Geist der Lüge werden an dem Punkt unterschieden. Die harte Ausschließlichkeit, die zum Wesen der Wahrheit gehört, ohne die sie nicht konkreter, bestimmter Inhalt wäre, ohne die der Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge bezw. Irrtum nicht bestände, d. h. die Wahrheit nicht die Wahrheit wäre, tritt hier zutage. Die nüchterne Klarheit der Wahrheit gibt den Rückhalt gegen die Schwärmerei. Das religiöse Bewußtsein ist Wahrheitsbewußtsein, jegliche Naturalisierung der Religion bleibt abgewehrt, sie liegt tief unter der Linie des Johannes. Der Kanon: Jesus ist die Wahrheit, und nur der Geist, der sich zu ihm bekannt, ist Geist der Wahrheit, wird denen gegenüber, die von ihm abweichen bezw. ihn leugnen, mit aller Energie geltend gemacht. Aber die Flüssigkeit des johanneischen Wahrheitsgedankens zeigt sich wieder darin, daß dieser Kanon die Anwendung anderer Kriterien für die Wahrheit nicht ausschließt; es besteht keine Pedanterie in seiner Anwendung. Die Reflexion auf die Kriterien der Wahrheit beschränkt sich auf das Grundlegende.

Das Wissen, das der Geist vermittelt, ist Besitz der ganzen Gemeinde, nicht nur Auserwählter in ihr. Christen haben es nicht nötig, sich von Menschen belehren zu lassen, sie stehen

unter keiner menschlichen Autorität, sondern die lebendige Wahrheit leitet sie und zwar dauernd I 2, 27. Diese Behauptung der Selbständigkeit der Christen gegenüber menschlicher Belehrung ist nicht nur aus dem Gegensatz gegen die Gnosis abzuleiten, wie Holtzmann zu tun scheint: „Dem esoterischen Wissen der Pneumatiker tritt der Gemeindeglaube als Gegengnosis gegenüber." Johannes behauptet die Selbständigkeit der Gemeinde kraft des Geistes nicht gegenüber einer Belehrung durch Gnostiker — dann würde er wohl anders reden — sondern gegenüber der Belehrung der Gemeinde durch ihn selbst. Das mag auffallen, hat aber seine Parallele an der Art, wie Paulus nicht nur mit den Römern Röm. 15, 14—15, sondern auch mit den Korinthern 1. Kor. 10, 15 verkehrt. In dem Wissen, das den Christen zum Christen macht, hängt er von der Wahrheit und von ihr allein ab. Dieser Zug ist nicht zu übersehen, wenn man vom „johanneischen Hierarchismus" redet (Seeberg D. G.[2] I, 85). Im letzten Grunde sind die Christen vor der Wahrheit gleich. Das hat seinen Grund darin, daß keiner seinen Wahrheitsbesitz allein hervorbringt, sondern ihn empfängt. Der Geist leitet ihn. Wie wichtig dieser Zug ist, zeigt ein Vergleich mit dem Aristeasbrief. Dort wird die Gotteserkenntnis als das Prinzip aller Erkenntnis behandelt (§ 200). Wer von der Gotteserkenntnis ausgeht, findet Antwort auf alle schwierigen Fragen. Der Mut der Erkenntnis und seine religiöse Begründung sind ganz ähnlich wie bei Johannes. Aber der Unterschied zwischen beiden ist bedeutend. Im Aristeasbrief macht der Mensch die Gotteserkenntnis fruchtbar, indem er sie auf alle Lebensgebiete anwendet; er ist produktiv, und was er produziert, sind Klugheitsregeln, Weisheit. Bei Johannes leitet der Geist, der Mensch empfängt, und was er empfängt, ist die Wahrheit. Deshalb macht sich im Aristeasbrief das Selbstbewußtsein und die Selbstgefälligkeit des Juden, der sich am Königshofe zur

Geltung zu bringen versteht, abstoßend bemerkbar; man hat den Eindruck, hier wird geredet, um zu imponieren, und zu dem Zweck wird auch billige Weisheit vorgebracht. Bei Johannes dagegen vermeidet der Lehrer demütig die Erhebung über die Gemeinde und redet mit der Schlichtheit und Sachlichkeit, die sich ziemen, wo der Mensch von Gott empfängt, was er zu sagen hat.[1])

3. Johannes kennt nicht nur eine Vermittlung der Wahrheit durch den Geist, er redet auch von dem Verhältnis, das der Geist selbst zur Wahrheit hat. Der Geist hört, was er redet. Er übt die Selbstbeherrschung, nicht von sich selbst her zu reden 16, 13, wie Jesus nicht von sich selbst redet 7, 17; 14, 10 (vgl. B. Weiß z. St.), er nimmt die Wahrheit von Gott 14, 16. Er geht von Gott aus 15, 26. Das ἐκπορεύεται fassen Zahn und B. Weiß als einen einmaligen, geschichtlichen Akt, mit Unrecht; denn dann müßte man das Futurum erwarten, so ist das Präsens gebraucht, das zeitlos das Wesen des Geistes ausdrückt (Lücke). Wie das Wesen des geschichtlichen Menschen Jesus darin besteht, in dem Verhältnis einer überzeitlichen Gemeinschaft mit Gott zu stehen, ebenso besteht das Wesen des Geistes, der eine geschichtlich wirksame und greifbare Erscheinung ist, darin, überzeitlich von Gott auszugehen. Gewiß ist es falsch, das ἐκπορεύεται als einen absichtlichen und präzisen, dogmatischen Ausdruck zu fassen, sei es im Sinne der orthodoxen Trinitätslehre oder der gnostischen Emanationslehre (Hilgenfeld, S. 101). Aber man sollte dem, der eine Logoslehre hat, nicht absprechen, daß er Aussagen über das Verhältnis des Geistes zu Gott tut. Vom Geist

[1]) 3, 5–8 ist die Gabe des Geistes das ἄνωθεν γεννηθῆναι. Der Gedanke läßt sich nur mit Künstelei darauf reduzieren, daß die Gabe des Geistes Besitz der Wahrheit ist. Beides schließt sich aber nicht aus, weil die Wahrheit für Johannes etwas Lebendiges ist; deshalb ist der Geist der Wahrheit ein Geist, der im Menschen neues Leben schafft.

Gottes sagen, daß er beim Vater gewesen ist (B. Weiß), heißt nicht nur den johanneischen Geistgedanken mißverstehen, wenn nicht in dem: „gewesen ist" zugleich das „ist" enthalten ist.

Die Übersicht über die Aussagen des Johannes über das Wesen und Wirken des Geistes der Wahrheit gestattet nun auch die Erklärung dieser Bezeichnung. B. Weiß erklärt den Geist der Wahrheit als „den Geist, der zur Wahrheit gehört, weil ohne ihn die objektive, göttliche Wahrheit nicht mitgeteilt werden kann" S. 407. Er vergleicht dazu ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. Der Geist ist danach das Substrat oder Vehikel der Wahrheit, das sie von Gott zu den Menschen trägt. Ähnlich erklären Meyer S. 444 und Godet II, 477 und in etwa Holtzmann. Aber der Geist ist nach dem, was oben gesagt ist, nicht nur Vermittler der Wahrheit, er hat selbst ein Verhältnis zur Wahrheit. Es ist eine unberechtigte Voraussetzung, daß in der Bezeichnung τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας nur die Vermittlung der Wahrheit an die Menschen, nicht das eigene Verhältnis des Geistes zur Wahrheit ausgedrückt sei. Der Geist der Wahrheit ist der Geist, der an der Wahrheit seinen Gehalt, seine Art und sein Wesen hat und deshalb die Wahrheit wirksam macht. Man darf das erste nicht beiseite schieben mit der Begründung: der Geist werde dann in dem Maße persönlich gedacht, wie es nicht vorausgesetzt werden dürfe. Zugestandenermaßen ist die Hypostasierung des Geistes gerade bei Johannes eine ausgeprägte (vgl. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 463 f., Feine, S. 687). Das geistige, bewußte Verhältnis des Geistes zur Wahrheit muß gewahrt bleiben. Das Brot des Lebens hat als Brot kein bewußtes Verhältnis zum Leben; das Wort der Wahrheit ist bloßes Ausdrucksmittel, Substrat für die Wahrheit, der Geist der Wahrheit, der die Wahrheit hört, der nicht von sich selbst redet, ist nicht bloßes Substrat der Wahrheit.

Wenn der Geist die Wahrheit genannt wird, so hat das denselben Sinn, wie wenn Jesus die Wahrheit genannt wird. Es gilt vom Geist ebenso: Er kennt die Wahrheit, er gibt sich ihr hin, er ist als die Wahrheit im Menschen, er hat sein Wesen an der Wahrheit. In ihm ist Gott gegenwärtig im Menschen. Deshalb ist sein Zeugnis unbedingt zuverlässig. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß beide Sätze: der Geist ist die Wahrheit, und: Jesus ist die Wahrheit, einander zur Ergänzung fordern. Wenn der Geist die Wahrheit heißt, so kommt hier die Übergeschichtlichkeit, die Idealität der Wahrheit zu schärferem Ausdruck, als wenn Jesus die Wahrheit heißt. Dafür gewinnt aber die Wahrheit Bestimmtheit und Konkretheit nur dadurch, daß dem Satz: der Geist ist die Wahrheit, der andere: Jesus ist die Wahrheit, entspricht. Jesus ist die Wahrheit, da er den Geist sendet, der Geist ist die Wahrheit, da er von Jesus gesandt wird. Letztlich beruht das Wahrheit-Sein beider darauf, daß sie von Gott ausgehen, den göttlichen Wissensbesitz haben und in die Welt bringen, so daß das göttliche Wissen im menschlichen ist.

5. Die Erkenntnis der Wahrheit.

I.

Alle Christen besitzen Erkenntnis der Wahrheit. Jesus verheißt seinen Jüngern ohne Unterschied die Erkenntnis der Wahrheit 8, 32. Entsprechend schreibt Johannes der Gemeinde: Ihr kennt die Wahrheit I 2, 21. Im zweiten Brief ist οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν geradezu Bezeichnung der Christen II, 1.

1. Da die Wahrheit als die erkannte im Menschen wirksam ist, ist hier zunächst der Begriff der Erkenntnis zu untersuchen. Er hat seine bestimmte Ausprägung. Charakteristisch ist, daß der Welt, in der Jesus war, die ihn zu sehen und zu hören bekam, die Erkenntnis Jesu abgesprochen wird 1, 10. Die Juden, mit denen Jesus in nächste Berührung gekommen ist, mit denen er disputiert, kennen ihn nicht 8, 19; 7, 28. Die Seinen dagegen kennen ihn, wie Gott ihn kennt, und er Gott kennt 10, 14. Wer Gott nicht liebt, der kennt ihn nicht I 4, 8. Das Kennzeichen für die Erkenntnis Gottes ist das Halten seiner Gebote I 2, 3. Trotzdem ist der Begriff γινώσκειν nicht dem ἀγαπᾶν anzunähern, so z. B. Luthardt I, S. 303: gemeint sei „dasjenige Erkennen, welches zugleich das Eingehen eines Gemeinschaftsverhältnisses in sich schließt". Ähnlich von Schrenck S. 139. Eine richtige Beobachtung ist hier falsch verallgemeinert. 5, 42 z. B., wo Jesus den Juden sagt: Ich kenne euch, daß ihr die Liebe Gottes nicht in euch habt, kann man von dieser Definition aus unmöglich erklären.

Die johanneiſchen Ausſagen über das γινώσκειν werden ſofort durchſichtig, wenn man beachtet, daß γινώσκειν für Johannes nur die richtige Erkenntnis, die Erkenntnis der Wahrheit iſt. Jedes Erkennen, das nicht wirklich ſeinen Gegenſtand erfaßt und ihm gerecht wird, das nur ſcheinbar oder unrichtig Aufnahme ſeines Objekts iſt, verdient für Johannes dieſen Namen nicht. Weil es auf die Richtigkeit der Erkenntnis, auf die Wahrheit ankommt, ſind pſychologiſche Erwägungen ganz unnütz, wenn man feſtſtellen will, was für Johannes γινώσκειν iſt. Nun werden die Ausſagen über das Nichterkennen der Welt und der Juden, das Erkennen der Schafe Jeſu und des Liebenden deutlich. Von hier aus wird es auch klar, weshalb man das γινώσκειν an ἀγαπᾶν angenähert hat. γινώσκειν iſt einer Perſon gegenüber immer perſönliche Stellungnahme. Gott, der Liebe iſt I 4, 8, der die Welt liebt 3, 16, Jeſus, in dem er die Welt liebt, wird nicht erkannt, ohne daß der perſönliche Wille, die Liebe, erfaßt wird. Das iſt nur möglich durch perſönliche Stellungnahme. Echte Liebe wird nur erkannt, wo ſie Gegenliebe erregt; ſonſt iſt die Liebe, die ganz und gar Liebe, ohne jede Beimiſchung von Selbſtſucht iſt, nicht erkannt. Gott erkennen, Jeſus erkennen ſchließt deshalb Gemeinſchaft mit Gott ein. Gott lieben und Gott erkennen ſind letztlich eins. Wer Gott erkannt hat, der hält ſein Wort, und das iſt die Vollendung der Liebe Gottes I 2, 4. 5. Die Juden, die Gott nicht lieben, erkennen, heißt dagegen ihnen die Gemeinſchaft verſagen. „Die johanneiſche Gnoſis hat ſomit eine praktiſch-moraliſche Richtung“ (Wellhauſen), nämlich ſo weit, als ihre Gegenſtände praktiſch-moraliſcher Art ſind.

Johannes zeigt hier augenſcheinlich Verwandtſchaft mit der griechiſchen Anſchauung, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird. I 3, 2 wird auch die Gleichheit mit Gott aus der Erkenntnis Gottes erſchloſſen. I 5, 20 iſt derjenige in dem Wahrhaftigen, der ihn erkannt hat, der ihn erkennt. Die

Richtigkeit der Erkenntnis stellte man sich so vor, daß man von einer Gleichheit oder Berührung von Subjekt und Objekt redete (vgl. Holtzmann H. C. S. 49, Feine S. 692). Es sollte mit dieser physikalischen Verdeutlichung die Objektivität der richtigen Erkenntnis, die Erhebung des erkennenden Subjekts über sich selbst zum Ausdruck gebracht werden. (Vgl. hierzu auch das S. 21 ff. über die Erkenntnis Gottes Bemerkte).

2. Um die Bedeutung, die die Erkenntnis besitzt, klarzustellen, ist es nötig, den Begriff des Glaubens zu vergleichen. Es gehört zum Gemeingut der neutestamentlichen Theologie, daß in dem johanneischen πιστεύειν die Erkenntnis überwiegt, und die fiducia zurücktritt. Schlatter (Glaube S. 181) definiert das Glauben als „Bejahung der Sendung Jesu"; es „geschieht dadurch, daß Jesus nach seinem Wesen und Werk so erkannt wird, daß es zum Anschluß an ihn kommt". Das johanneische Glauben besteht also aus Erkenntnis und Anschluß. Ähnlich urteilen Holtzmann und Feine. Sie ziehen die alte Definition des Glaubens, als notitia, assensus und fiducia heran und finden, daß die fiducia zurücktritt (Holtzmann neutestamentliche Theologie II, 484) oder im assensus sich bekundet (Feine S. 690), also ihm gegenüber nichts Selbständiges ist. Der Beweis dafür, daß im johanneischen πιστεύειν das Erkennen durchschlägt, liegt darin, daß πιστεύειν bei Johannes nicht nur unmittelbare Beziehung auf eine Person, deren Bezeichnung mit εἰς oder dem Dativ mit dem Verbum verbunden wird, sondern auch Beziehung auf Tatsachen, natürlich erkannte Tatsachen, Gedanken, ist. πιστεύειν wird öfters mit ὅτι verbunden, auch die Wendung πιστεύειν τι kommt vor 11, 26. Dieselbe Bedeutung wie πιστεύειν ὅτι hat πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα. Freilich ist der Begriff „Trauen" im Wort πιστεύειν auch hier nicht erloschen (Schlatter, Glaube S. 219). Wo πιστεύειν und γινώσκειν nebeneinander stehen, macht er das Eigentümliche des πιστεύειν aus. Aber darum ist πιστεύειν

doch nicht wesentlich: Vertrauen. Auf das Ganze gesehen, ist das Trauen doch etwas Untergeordnetes in πιστεύειν, so sehr es gelegentlich hervortreten kann.

Sucht man nun πιστεύειν und γινώσκειν gegeneinander abzugrenzen, so muß man dabei zweierlei im Auge behalten. Erstens, πιστεύειν und γινώσκειν werden in weitgehendem Maße parallel gebraucht. Das ewige Leben hat der, der erkennt 17, 3, und der, der glaubt 20, 31 u. ö. Jesu göttliche Sendung soll die Welt glauben 17, 21 und erkennen 17, 23. Jesu Ausgang aus dem Himmel glaubt und erkennt man 17, 8. Glaube und Erkennen können in eine Formel zusammengefaßt werden (6, 69; I 4, 16. 10, 38 ist die Lesart unsicher). Glaube und Erkennen können also nicht nur in Gegensatz zueinander gebracht werden. Zweitens, es ist aber gemein-christlich, Glaube und Erkennen so entgegenzusetzen, daß die Erkenntnis übergeordnet ist. Gott schauen ist das Ziel Matth. 5, 8; 1. Kor. 13, 12; 1. Joh. 3, 1 ff. So bilden Sehen und Glauben einen Gegensatz 2. Kor. 5, 7. Dieser Gegensatz ist auch bei Johannes zu finden 20, 29. Insofern ist von vornherein die Erkenntnis dem Glauben übergeordnet (gegen Schlatter, Neutestamentliche Theologie II, 102 mit Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 378). Der deutlichste Beweis für diese Überordnung der Erkenntnis über den Glauben liegt bei Johannes darin, daß wohl von der Gotteserkenntnis, aber nicht vom Glauben Jesu gesprochen wird. Jesus erkennt Gott, er traut ihm nicht. In der Regel redet Johannes überhaupt nicht vom Glauben an Gott, sondern von der Erkenntnis Gottes. Vom Glauben an Gott ist nur 14, 1; 12, 44; I 5, 10 die Rede; das sind deutliche Ausnahmen, die die Regel bestätigen. Denn hier ist vom Glauben an Gott nur deshalb die Rede, um den Glauben an Jesus sicher zu stellen; wäre nicht der Glaube an Jesus bedroht, so würde nicht vom Glauben an Gott die Rede sein (vgl. hierzu

Schlatter, Glaube S. 218). Dieses beides, die Überordnung des Erkennens über den Glauben und die Koexistenz von Glauben und Erkennen muß zusammengefaßt werden. Es genügt nicht zu sagen: Glauben und Erkennen sind Parallelbegriffe (Feine S. 692 ff.). Für die Lösung des Problems ist es wichtig, daß πιστεύειν, wie gezeigt, in die Sphäre der Erkenntnis gehört. Ist πιστεύειν Erkenntnis und Anschluß, so liegt der Unterschied von πιστεύειν und γινώσκειν im Anschluß, in diesem Willensmoment. Dem πιστεύειν ist dieses Willensmoment wesentlich, der Bewußtseinsinhalt erhält dadurch seine Festigkeit; im γινώσκειν hat er sie durch sich selbst. Auch das γινώσκειν ist freilich Tat des Willens, aber das Willensmoment kommt dabei nicht zum Bewußtsein; der Erkennende ist sich nicht bewußt, in seiner Erkenntnis von etwas anderem als dem Objekt abhängig zu sein. Von hier aus ist nun leicht verständlich, weshalb das πιστεύειν und γινώσκειν koexistent sind, und doch das Zweite dem Ersten übergeordnet ist. In der lebendigen Frömmigkeit wird immer wieder geglaubt, was erkannt, und erkannt, was geglaubt wird. Erkenntnis und Glaube sind beide lebendig im Auf und Ab des Lebens. Wo Gott erkennbar wird, ist die Aneignung, Bejahung dieser Erkenntnis selbstverständlich. Es ist kein bewußter Willensakt dazu nötig, weil die überragende Majestät Gottes das Bewußtsein ausfüllt und alle Bedenken beseitigt (vgl. Schlatter, Glaube 219). Wer den Blick auf diese Majestät hat, glaubt nicht, sondern erkennt. Jesus erkennt also Gott. Wenn Menschen sich diese Majestät Gottes erst durch einen besonderen Willens-, Vertrauensakt zum Bewußtsein bringen, so glauben sie.

3. Die eigentümliche Wertung, die das Erkennen bei Johannes erfährt, und die Eigenart, die sein Glaubensbegriff dadurch erhält, ist noch etwas näher zu begründen. Das bisher Gesagte läßt sich dahin zusammenfassen: die subjektive Religiosität ist im wesentlichen Erkenntnis; sie ist nicht von vorn-

herein durch gewisse Anliegen: die Schuld, die Not, die durch die Verflechtung in den natürlichen Lauf der Welt entsteht oder dergleichen, bestimmt. Das menschliche Bedürfnis, dessen Erfüllung die Religion ist, ist nicht anzugeben. Denn die Religion ist nicht Befriedigung eines menschlichen Bedürfnisses, sondern im Grunde die Bejahung des ἐγώ εἰμι 8, 28 u. ö. Das religiöse Bedürfnis des Menschen ist letztlich, daß er Jesus nicht hat, nicht weil er das subjektiv empfände, sondern weil es objektiv so ist. Das religiöse Leben ist nicht auf das subjektiv-menschliche Bedürfnis, sondern auf das objektiv-göttliche gestellt. Dies steht in seiner ganzen Objektivität lebendig und kraftvoll da, in Jesus. Diese religiöse Objektivität erzeugt die subjektive Religiosität. Das ist die subjektive Religiosität, Jesus in sich zu haben und in Jesus zu sein 15, 1 ff. Der Mensch ist absolut empfangend, die Religion ganz christozentrisch. Die Tiefe der Frömmigkeit besteht darin, sich ganz und rein das anzueignen, was objektiv vor dem Menschen steht. Die Frömmigkeit besteht nicht darin, eine Spannung zwischen Gott und Mensch zu beseitigen oder zu überwinden, auf seite des Menschen ist ja keinerlei irgendwie bestimmend wirkender Gehalt religiösen Lebens, der in Frage kommt. Eine Spannung ist deshalb nicht da, weil von des Menschen Seite kein Gegendruck erfolgt. Der Anschluß an Jesus ist Neugeburt nicht im Sinne von 2. Kor. 5, 17: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά. Ein alter Mensch stirbt nicht, kommt gar nicht in Betracht. 3, 3 ff. redet wohl von einer Geburt, aber nicht von einem vorhergehenden Sterben. Der Christ schreitet vom Tod zum Leben hinüber; er geht nicht von einem alten Leben durch den Tod dieses Lebens hindurch in ein neues Leben. Die Belebung ist Auferstehung vom Tode 5, 24 ff. vgl. I, 3, 14. Deshalb ist es nicht das Vertrauen, das zwischen Gott und Menschen vermittelt. Der Mensch sieht beim Aufblick zu Gott nicht erst auf sich selbst, so daß er nun

wegen der Hindernisse auf seiner Seite nur durch göttliche Erweckung seines Vertrauens zum Aufblick zu Gott kommt. Die Religion ist unmittelbarer Aufblick zu Gott, Hinaufgezogensein des Blicks zu ihm, ohne daß ein Festgehaltenwerden durch menschliches Bedürfnis stattfindet. Deshalb schlägt in der subjektiven Religiosität die Erkenntnis durch, ist auch der Glaube grundlegend von ihr beeinflußt. Denn im Erkennen sieht der Mensch von sich völlig ab und ist rein aufnehmend. Der Erkennende reflektiert nicht auf sich, soweit er erkennt, sondern auf das Objekt seines Erkennens. Der Glaubende, Vertrauende, reflektiert immer auf beides zugleich, auf Gottes Güte und seine eigene Bedürftigkeit. Aus diesen beiden, der absoluten Leerheit der religiösen Subjektivität in sich und der unendlichen Konkretheit und Gehaltfülle der religiösen Objektivität, die die Subjektivität erfüllt, scheint mir die Basierung der Religion auf die Erkenntnis zu folgen.

Hier soll natürlich nicht geleugnet werden, daß in der johanneischen Frömmigkeit auch solche Akte vorkommen, in denen der Mensch auf sich selbst reflektiert, von sich selbst aus auf Gott blickt. Ganz ohne solche Akte ist Frömmigkeit nicht möglich. Sie nehmen auch einen nicht geringen Raum in der johanneischen Frömmigkeit ein. Aber diese Akte sind nicht das Grundlegende, nicht die Höhepunkte der Frömmigkeit, nicht das, was der Frömmigkeit ihre eigenartige Ausprägung gibt, von wo aus ihre Sprache verstanden werden will, in dem sie sich am reinsten ausdrückt. Dies liegt darin, daß der Mensch, von sich total absehend, sich Gott zuwendet, sein Selbst lediglich in der Zuwendung zu Gott hat, seine Abwendung von sich selbst gar nicht mehr in Betracht zieht. Er ist in seiner Religion nicht mit Gott und mit sich selbst zugleich beschäftigt, auch nicht in der Weise, daß der Mensch der rein Untergeordnete ist, sondern diese Unterordnung ist bis dahin ausgedehnt, daß der Mensch mit Gott allein beschäftigt ist und erst auf Grund

dessen und danach mit sich selbst. Hiernach unterscheidet sich Johannes von Paulus und aller von Paulus abhängigen und ihm gleichen Theologie, d. h. vom Hauptstrom der protestantischen Dogmatik. Wenn für Paulus Röm. 7; Phil. 3, der 2. Korintherbrief mit ihrer religiösen Psychologie, dieser Selbstbeobachtung von Kraft und Lebendigkeit, charakteristisch sind, so sind es für Johannes Worte wie 4, 23; I 1, 5 und der Prolog des Evangeliums, Worte, die in der Versenkung in das religiös Objektive ihre wunderbare Tiefe und Klarheit erhalten (vgl. zu dieser Charakterisierung des Unterschiedes zwischen Paulus und Johannes Schlatter, Glaube, S. 512 ff.). Daß hier eine Annäherung an die Mystik mit ihrer Aufhebung der Individualität liegt, ist klar.

Daß die subjektive Religiosität für Johannes wesentlich Erkenntnis ist, hat seinen Grund nicht nur auf seiten der religiösen Subjektivität. Die objektive Seite der Religion kommt hier ebenso sehr in Frage. Natürlich wäre es nicht möglich, daß das Erkennen solche Bedeutung besäße, wenn Jesus von irgend einer vorhergehenden Leistung die Gemeinschaft mit sich abhängig machte. Aber er liebt die Seinen εἰς τέλος, vollkommen (13, 1; vgl. Lütgert, Die Liebe im N. T. S. 154). Was er bei der Samariterin erreichen will, ist das, daß sie sich von ihm geben lasse. Diese Liebe Jesu hat ihren Grund in der Liebe Gottes. Weil Gott Liebe ist, braucht menschliche Religiosität nur Erkennen zu sein. Dem paulinischen sola fide läuft hier die Wertung des Erkennens parallel. Aber Johannes geht über Paulus hinaus. Für Paulus steht vor der Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ die Offenbarung der ὀργὴ θεοῦ. Wenn der Mensch vor Gott tritt, tritt er vor seinen Richter, dem gegenüber er schuldig ist. Das ist bei Johannes nicht so. Das Gesetz Gottes zwingt den Menschen nicht, den Blick auf seine Schuld zu richten, wenn er ihn zu Gott erheben will. Das Gesetz, der Zorn Gottes und die menschliche Schuld

kommen erst in späterer Linie, denn sie fehlen natürlich nicht. Dazu kommt noch eins: Für Johannes gehört nicht die Unerkennbarkeit Gottes zu seiner Majestät. Es wird von ihm nicht als menschlicher Vorwitz angesehen, Gott kennen zu wollen. Jesus sagt seinen Jüngern: Sie seien nicht seine Knechte, sondern seine Freunde, er unterwirft sie nicht seiner Autorität, sondern sagt ihnen alles, was er zu wissen erhält 15, 15. Freundschaft ist das Verhältnis Jesu zu den Jüngern. Ebenso nennt Jesus Gott den Freund der Jünger. Weil er sie liebt (φιλεῖ 16, 27), offenbart er sich ihnen, so daß ihnen die ganze Wahrheit offen steht. Überhaupt ist die Einheit zwischen Gott und Mensch bei Johannes viel stärker betont als bei Paulus. Paulus kennt wohl ein Sein Jesu im Menschen, auch ein Sein des Geistes im Menschen, aber vom Sein Gottes redet er eigentlich nur im Blick auf die Vollendung.[1])

Ebenso wie Johannes das ewige Leben voraus nimmt, nimmt er das Sein Gottes im Menschen voraus. Für Paulus ist charakteristisch: Gott ist für uns, für Johannes: Gott ist in uns. Dadurch, daß Gott im Menschen ist, verschwindet die Distanz, deren Überbrückung das Vertrauen ist. Dadurch wird es möglich, das Erkennen zum Hauptstück der subjektiven Religiosität zu machen. Das gerade drückt das Wahrheitsbewußtsein, das in sich befriedigt ist, aus, daß Gott unmittelbar im Menschen gegenwärtig ist.

II.

1. Von diesem Begriff der Erkenntnis aus wird es nun verständlich sein, daß die Wahrheit frei macht. Diese Freiheit,

[1]) 1. Kor. 15, 28; 14, 25 ist das Sein Gottes in der Gemeinde gemeint, Eph. 4, 6 die Gegenwart Gottes in allem. Paulus redet wohl davon, daß der Mensch in Gott sei oder in Gott etwas tue, aber der Gedanke tritt bei ihm zurück. Jedenfalls redete er nicht vom Sein Gottes im Menschen. Damit vergleiche man die bedeutungsvollen Worte über das Wohnen Gottes im Menschen Joh. 14, 23; 17, 20 ff.; I 3, 24; 4, 15.

zu der die erkannte Wahrheit verhilft, will Zahn (S. 410) auf die Freiheit von der Autorität der pharisäischen Rabbinen beschränken. Obwohl es ein johanneischer Gedanke ist, daß die Wahrheitserkenntnis von der Autorität des Lehrers frei macht, ist doch hier im Zusammenhang mehr gemeint. Die erkannte Wahrheit macht von der Sünde frei. Das ist 8, 32 gemeint, wie aus V. 34 deutlich hervorgeht. Meyer erklärt die Erkenntnis der Wahrheit „als die lebendige und sittliche Intelligenz des Glaubens", deshalb „die Wahrheit als Mittel der Heiligung nach vorgängiger Rechtfertigung durch den Glauben". Damit ist der Gedanke ins Schema einer orthodoxen Dogmatik eingepaßt, aber seine Eigentümlichkeit völlig beseitigt. Denn von einer Rechtfertigung durch den Glauben, die der Heiligung vorgehe, steht hier nichts.

Holtzmann will 8, 32 und die verwandten Stellen dadurch erklären, daß er behauptet, daß bei Johannes „in Übereinstimmung mit dem Grundgedanken der gleichzeitigen stoischen und platonischen Philosophie die Sittlichkeit in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Qualität der Vorstellungen und Begriffe tritt", daß „demgemäß trotz Anerkennung des echt christlichen Erkenntnisprinzips 7, 17 die Voraussetzung vom Primat der Erkenntnis, welcher der Wille folgt, 3, 19; 6, 45; 8, 32 bestehen bleibt" II, 379. Holtzmanns Bemerkungen sind so knapp, daß nicht deutlich wird, was er mit dem Primat der Erkenntnis meint, was eigentlich Wille und Erkenntnis sind. Beide scheinen hier in einen ausschließlichen Gegensatz gebracht zu sein, so daß der Wille keine Erkenntnis und die Erkenntnis kein Wille ist. Dann ist aber der Wille gar nicht das, was man sonst Wille nennt, sondern Trieb. Wille ist sonst etwas Bewußtes, Gehaltvolles; zu seinem Wesen gehört, daß er sich selber kennt. Ist aber der Wille seiner selbst und seines Zieles bewußt, so schließt er Erkenntnis in sich. Dann steht er nicht in einem so äußerlichen Verhältnis zu der Erkenntnis, daß

einfach von ihm behauptet oder verneint werden könnte, daß er der Erkenntnis folge. Erkenntnis und Wille so gegenüberzustellen, wie es Holtzmann tut, ist eine Abstraktion. Es gibt freilich Zustände, in denen der Mensch keinen Willen, sondern nur Triebe hat, und Erkenntnis, die nicht lebendig, sondern tot ist. Aber das johanneische γινώσκειν ist Erkenntnis der Wahrheit und deshalb Überzeugung, Leben, nicht eine wert- und wirkungslose Erkenntnis. Der Grundfehler der Scheidung von Erkenntnis und Wille, die Holtzmann vornimmt, besteht darin, das Wollen und ebenso das Erkennen von seinem Inhalt zu lösen. Damit werden wertloses und wertvolles Wollen, wertloses und wertvolles Erkennen völlig gleich gesetzt. Es herrscht eine rein psychologische Betrachtungsweise, für die Erkenntnis Erkenntnis ist, ob sie Wahrheitserkenntnis ist oder nicht, und Wollen Wollen, ob es bewußt, freier Wille oder unbewußt, dumpfer Trieb ist. Daß eine haltlose Erkenntnis, die nicht Wahrheitserkenntnis ist, die gar nicht wirklich Erkenntnis ist, die Triebe beherrsche, sagt Johannes freilich nicht. Holtzmann verwischt mit seinen psychologisierenden Erwägungen diesen Unterschied und damit das Charakteristische an dem johanneischen Gedanken. Nun geraten sie natürlich mit sich selbst in Widerspruch; angeblich gemeinchristliche Gedanken widerstreiten nun angeblich griechischen Vorstellungen 7, 17; 8, 32.

Holtzmann konstatiert hier Übereinstimmung des Johannes mit gleichzeitiger stoischer und platonischer Philosophie. Die Verwandtschaft zwischen beiden an diesem Punkt soll nicht bestritten werden. Nur das sei noch bemerkt, daß platonische Philosophie Veranlassung hat, in dem Primat der Erkenntnis ein Problem zu sehen. Platon selbst hat nämlich den Primat der Erkenntnis durchaus nicht bedingungslos ausgesprochen. Im Gegenteil, er zeigte ein lebhaftes Bewußtsein um die Bedingungen, unter denen diese Behauptung allein Sinn hat. Sokrates hatte freilich nach der Überlieferung die Tugend für

lehrbar erklärt. Platon sieht hier eine Frage, die er diskutiert. Das geschieht im Menon, Protagoras und Euthydemos. Im Menon wird die Lehrbarkeit der Tugend geradezu bekämpft, Sokrates macht diese sophistische Behauptung lächerlich. Dem entspricht durchaus, was im Euthydemos und Philebos gesagt wird. Freilich läßt Platon den Satz von der Lehrbarkeit der Tugend nicht einfach fallen, er kann ihn nicht entbehren. Diese eigentümliche Doppelstellung Platons wird verständlich, wenn man beachtet, was Platon über die Idee des Guten sagt. Der Menon endet damit, daß die Entscheidung über die Lehrbarkeit des Guten davon abhängig gemacht wird, daß man wisse, was das Gute ist. Man kann sagen: soweit Platon die Erkenntnis des Guten zu besitzen behauptet, so weit behauptet er die Lehrbarkeit der Tugend. Nun hat Platon aber auch da, wo er am ausführlichsten von der Idee des Guten redet, im Staat, die Erkenntnis des Guten, die er bietet, nur für eine relative erklärt (VI, 506 C ff.). Platon sucht die Erkenntnis des Guten, er besitzt sie nicht; für ihn gilt es nicht: ἡ ἀλήθεια ἐγένετο. Das ist nicht nur eine christliche Betrachtungsweise des Platonismus, das sagt er selbst. Dieses platonische Wahrheitssuchen hat tatsachaften Charakter, davon sind die platonischen Schriften voll (vgl. namentlich Staat VII und Phaidon). Auch für Platon erkennt man die Wahrheit, nur wenn man sie tut, was schon damit gegeben ist, daß die Idee des Guten die höchste Idee ist. Bei Platon spitzt sich die Behauptung vom Primat der Erkenntnis auf die vom Primat der Wahrheit zu. Es ist nicht völlig richtig, zu sagen: Platon habe den sokratischen Gedanken geteilt, daß die Tugend lehrbar sei. (Loofs D. G.[4] S. 23.)

Nach Lücke haben Chrysostomus u. a. griechische Ausleger das γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν erklärt als γνώσεσθε ἐμέ, da Jesus nachher die Befreiung, die er hier der Wahrheit zuschreibt, sich selbst zuschreibe. Lücke bemerkt dazu: „Viel näher liegt, hier

an die Wahrheit im Worte Christi, wozu freilich auch die Erkenntnis Christi selbst gehört, zu denken." Dieser Gegensatz zwischen dem Wort und der Person Jesu ist falsch. Zur Wahrheit im Worte Jesu gehört die Erkenntnis Jesu nicht nur, sie ist der wesentliche Inhalt in seinem Worte. Er ist die Wahrheit. Die Wahrheit erkennen, heißt Jesus erkennen, verstehen, wie er die Wahrheit im Wort und Werk verkörpert und vertritt, wie die Wahrheit durch ihn zur geschichtlichen Wirklichkeit wird, sich durchsetzt im Kampf gegen die Lüge, wie sie von Jesus die Hingabe seines Lebens verlangt und ihn sein Leben wiedernehmen läßt, so daß offenbar wird, daß er „ist" 8, 24. 28. Die Wahrheit in Jesus erkennen, heißt ihn verstehen als den Träger der unendlichen, unmittelbaren Gottesgemeinschaft, in ihm Gott sehen, der ihn gesandt hat, von Gott gelehrt werden 6, 45, Gottes Zeugnis vernehmen 5, 36 ff., Gottes Geist erhalten, der in alle Wahrheit leitet, Gott so nahe kommen, daß man selbst nichts mehr ist, sondern sein Leben darin hat, Gott zu erkennen. Die ganze, unendliche Konkretheit, die die Wahrheit für Johannes hat, will hier bedacht sein. Die Wahrheit ist nicht nur ein abstraktes, theoretisches Wissen, neben dem das konkrete Sein, das Handeln und Leben des Menschen für sich herginge. Dann wäre die Wahrheit zur Lüge geworden. Weil aus der Wahrheit keine Lüge kommt I 2, 21, erhebt sie den Menschen über alles Lügenhafte, auch über den Zwiespalt zwischen Tun und Erkennen. Freilich diese Wahrheitserkenntnis gibt es nur bei denen, die aus der Wahrheit sind. Zahn meint, die Wahrheitserkenntnis sei ein sittlicher Prozeß (S. 596). Man kann bezweifeln, ob das im Sinne des Johannes ist. Wie Glauben für Johannes etwas in einen Moment Fallendes (vgl. Schlatter, Glaube S. 185 f. und Feine S. 691 zu 2, 23 und 8, 30) und doch zugleich etwas Dauerndes ist, so wird man auch von der Gotteserkenntnis sagen können, sie ist der Moment, in dem Jesus verstanden wird, und sie dauert doch ein

Leben lang, ein ewiges Leben. Von hier aus ist es zu verstehen, wenn Johannes behauptet, die Wahrheit macht frei. Die Sünde macht den Menschen zum Knecht. Johannes hat freilich nicht das paulinische Pathos in der Schilderung der Sündenknechtschaft, aber doch den Gedanken, daß die Sünde knechtet (vgl. auch Feine, S. 681). Die Sünde fesselt den nicht, der durch die Wahrheitserkenntnis in der lebendigen Anschauung und Gemeinschaft Gottes steht. Es ist aber wichtig, zu bemerken, daß die Befreiung hier nicht nur Befreiung von der Sünde ist. Dieser negativen Seite steht eine positive gegenüber. Frei werden heißt hier Gottes Kind werden, die bleibende Zugehörigkeit zum Hause Gottes gewinnen. Das ist die Freiheit, zu der der Sohn verhilft. Der Begriff hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem des ewigen Lebens.

Die Befreiung von der Sünde wird hier nicht vom Tode Jesu abgeleitet, trotzdem ist sie nicht ohne Beziehung zu ihm. Die Wahrheit ist Jesus, wie oben gezeigt (S. 96 ff.), in der Welt der Lüge und Sünde nur dadurch, daß er stirbt. Den Geist, der in alle Wahrheit leitet und die Wahrheit ist, dessen Sendung dazu gehört, daß Jesus die Wahrheit ist (vgl. S. 85 und 103), sendet Jesus nur durch seinen Tod 7, 39; 16, 7. Der übergeschichtliche, bleibende Gehalt des Lebens Jesu ist hier genannt als das, was von der Sünde frei macht. Anderwärts wird nicht er, sondern der einzelne geschichtliche Akt, in dem er sich am deutlichsten offenbart, genannt, wenn es heißt: das Blut Jesu macht rein I 1, 7. Beides ist letztlich kein Widerspruch. Das Blut Jesu macht nur deshalb rein, weil es der Sohn Gottes vergossen hat, der die Wahrheit ist; und weil Jesus die Wahrheit ist, muß er sein Blut vergießen. Die weite Distanz, die zwischen den beiden Ausdrücken für das, was den Christen erlöst, zu liegen scheint, ist nur Schein. Weil die Wahrheit nichts Abstraktes, sondern etwas unendlich Konkretes ist, gehört beides eng zusammen. Dies zeigt sich in

dem merkwürdigen Doppelwort über die Heiligung 17, 17. 19 (vgl. oben S. 89 f.). ἁγιάζειν wird zwar vielfach als Weihe zu einem heiligen Beruf und Geschäft aufgefaßt, so Zahn, B. Weiß, Meyer, Godet. Es ist auch richtig, daß hier (wie 10, 36) auf das ἁγιάζειν die Sendung in die Welt folgt. Jesus heißt auch in seinem eigentümlichen Berufe der Heilige Gottes (6, 69). Trotz alledem behält doch Lücke recht: „Heiligung und apostolische Sendung sind nicht ein und dasselbe; diese wird durch jene begründet, aber jene kann auch ohne die besondere Berufung zum Apostelamt gedacht werden und ist die innere göttliche Lebensweise überhaupt" (II, 620 vgl. auch Feine, S. 682 ff.) Zahns Erklärung des ἁγιάζειν in V. 19: Jesus weiht sich nun für ein neues (überweltliches) Berufswirken, ist unmöglich und zeigt die Unmöglichkeit der Auffassung von ἁγιάζειν. Diese geht auch daraus hervor, daß Gott nicht der Heilige heißen könnte (17, 11), wenn heilig zu einem Beruf geweiht hieße. Heilig heißt Gott, sofern er selbst der Welt entgegengesetzt ist, der Mensch, sofern er Gott gehört, der Welt entnommen ist. Heiligen heißt V. 17 und 19 der Welt entnehmen und Gott zueignen, weihen; ein besonderes Amt bringt die Heiligung nicht mit sich. Daß die Wahrheit der Welt entnimmt und Gott zueignet, liegt auf derselben Linie, wie daß sie von der Sünde befreit und zum Gotteskind macht. Beides, die Befreiung und die Heiligung durch die Wahrheit beruht auf denselben Bedingungen. Die Wahrheit heiligt und Jesus heiligt durch seinen Tod, denn die Wahrheit ist nur dadurch das konkret Lebendige, das die Heiligung der Jünger bewirkt, daß Jesus sich ihr völlig bis in den Tod hingab.

2. Da die Christen durch die Wahrheit geworden sind, was sie sind, so ist ihr Leben Wandel in der Wahrheit II 4, III 3. 4.

Die Christen beten Gott an in der Wahrheit 4, 23. 24. Es ist nicht ganz leicht, das ἐν ἀληθείᾳ hier in seinem ganzen

Umfange zur Geltung zu bringen. Es ist damit der Gegensatz gegen die Lüge, Heuchelei und die Unkenntnis ausgedrückt; die Wahrheit über Gott und Mensch, die Wahrheit überhaupt soll im Gebet zu ihrem Recht kommen. Es gilt zusammenzufassen, was sonst in den Erklärungen vereinzelt ist. Die wahre Anbetung entspricht nicht nur dem Wesen ihres Objekts (Lücke, Meyer), indem sie auf der Gotteserkenntnis (Holtzmann), der vollen Gottesoffenbarung (B. Weiß) beruht und deshalb nicht an Äußerlichkeiten wie einen bestimmten Ort oder die Zeremonien des jüdischen Tempeldienstes gebunden ist. Sie entspricht auch nicht nur dem Wesen des Subjekts der Anbetung, indem sie völlig ehrlich, keine Heuchelei ist. Das Wesen der rechten Anbetung ist durch das Wesen Gottes bestimmt. Gott ist Geist, allgegenwärtig. Für ihn gibt es nichts Unbekanntes oder gar Unerkennbares, nur Wahrheit. Deshalb besteht nur die Wahrheit vor ihm. Weil Gott Geist ist, ist die Gemeinschaft mit ihm geistig, durch Erkenntnis, durch Wahrheit vermittelt. Gott kann man nicht mit Äußerlichkeiten dienen; diese sind für die Anbetung dessen, der innerlich alles durchdringt, gleichgültig. Ihm kann man aber auch nicht mit irgendwelcher scheinbaren Anbetung dienen, in der der Mensch eine Gottesgemeinschaft darstellt, die er sonst nicht besitzt noch besitzen will, die durch sein sonstiges Verhalten Lügen gestraft wird. Die wahre Anbetung ist gegründet auf die Erkenntnis Gottes, die er selbst darbietet. Sie ist nicht ein Gebet, das durch die Ungewißheit, für die Gott fern und unbegreiflich ist, oder durch sündige und fleischliche Gedanken über Gott durchkreuzt wird; sie hat Klarheit und Gewißheit. Wer Gott in Wahrheit anbetet, der weiß, daß Gott ihn hört, und daß er das Erbetene hat I 5, 15. Diese Anbetung in Wahrheit ist Anbetung im Namen Jesu, denn die Wahrheit hat der Christ durch Jesus. Sie ist Anbetung im Geist. Geist ist hier schwerlich nur das Element der reinen Innerlichkeit (Holtzmann,

B. Weiß), nicht Gottes Geist; eine reine Innerlichkeit, die nicht von Gott abhängt, eine solche Trennung zwischen Gott und Mensch in der Anbetung, dem Moment der Gemeinschaft κ. ε. zwischen Gott und Mensch, ist Johannes kaum zuzutrauen.

III.

Grundlegende Bedeutung für die Eigentümlichkeit des christlichen Wahrheitsbesitzes hat die Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Gemeinschaft, Wahrheit und Liebe. Die Wahrheit erscheint bei Johannes von vornherein als Besitz der Gemeinschaft, als gemeinschaftbildend. Zwar hat der Einzelne die Wahrheit zu erkennen, zu tun usw., aber die Wahrheit ist zugleich Sache der Gemeinschaft.

1. Die Wahrheit hat verschiedene Beziehungen zur Gemeinschaft. Zunächst: die Wahrheit steht über den Einzelnen und ihren Meinungen und Bestrebungen, sie ist allgemeingültig. Deshalb ist sie allen mitteilbar, vor allem aber hat sie deshalb ein Anrecht an alle. Alle sind verpflichtet, sie anzuerkennen und sich ihr zu unterwerfen. Namentlich diese zweite Seite macht sich bei Johannes stark bemerkbar. Weil Jesus nicht eine von ihm erdachte und ihm eignende Lehre 7, 14 ff. vertritt, sondern die Wahrheit, verlangt er von jedem gehört zu werden, von den Juden, von der Samariterin, von Pilatus. Darin ist das Recht Jesu und seines Wortes begründet. Das gibt ihm seine Sicherheit und macht die Abweisung seines Wortes zur Schuld (vgl. namentlich Kap. 8). In dieselbe Stellung treten Jesu Jünger ein. Auch sie müssen gegen den Widerstand der Welt kämpfen. Ihre Stütze dabei ist, daß der Geist, der sie leitet, der Geist der Wahrheit ist 15, 18—16, 15. Ebenso ist es im Kampf mit den Häretikern, von dem die Briefe reden. Das Bewußtsein, die Wahrheit zu besitzen, ist deshalb so lebendig, weil auf ihm die sichere Stellung in diesem Kampf ruht. Deshalb ist in den kleinen Briefen und im ersten

Brief da, wo die Häretiker erwähnt werden, so viel von der Wahrheit die Rede. So verleiht die Wahrheit eine innerlich befestigte Stellung innerhalb der Umgebung. Sie stiftet dabei Gemeinschaft, aber sie zerstört auch Gemeinschaft. Johannes will Gemeinschaft weder mit den Juden noch den Häretikern und bringt diesen Willen sehr energisch zum Ausdruck.

Die Wahrheit gehört für Johannes in die Öffentlichkeit, nicht nur in das Innenleben des Menschen. Sie kann nicht bloße „Privatsache" sein. Denn sie will getan, nicht nur erkannt und gewußt sein. Dann erst zeigt die Wahrheit ihre ganze Lebendigkeit, wenn sie auch das Tun und damit die Stellung des Einzelnen in der Öffentlichkeit bestimmt. In der Unterordnung unter die Wahrheit zwischen dem Innenleben und den Handlungen einen Unterschied zu machen, bedeutet für Johannes die Wahrheit zur Lüge machen (I 1, 5 ff.). Die Wahrheit wurde durch Jesus nur damit, daß er sie tat (vgl. S. 80 ff.).

2. Vor allem: Die Wahrheit wird nur in der Gemeinschaft besessen. Jesu Wort vermittelt den Wahrheitsbesitz. Die Christen haben die Wahrheit nicht durch ihr Nachdenken erworben, sie haben sie empfangen (vgl. S. 43). Die die Wahrheit kennen, sind damit von vornherein in die Gemeinschaft gestellt. Es gibt keine andere Weise, die Wahrheit zu erkennen als durch die Gemeinschaft, und das ist nicht nur tatsächlich oder zufällig so, es liegt im Wesen der Wahrheit begründet. Deshalb darf die Vermittlung durch die Gemeinschaft nicht vom Wahrheitsbesitz abgestreift werden.

Die im Menschen lebendige Wahrheit wurde begriffen als wirksame Gegenwart Gottes im Menschen, ihre Vollendung als liegend in der Gotteserkenntnis. So ist Wahrheit erkennen von Gott erfaßt, zu ihm erhoben sein, stehen in Gemeinschaft mit ihm. Es gibt also keinen Wahrheitsbesitz, der nicht auf Gemeinschaft beruht. Wo im Menschen die Wahrheit lebendig

ist, da ist er nicht nur von sich selbst und den Zufälligkeiten und Willkürlichkeiten seines Daseins los und unter ein allgemeines, abstraktes Gesetz, einen bloßen Gedanken gestellt, er ist vielmehr zu Gott erhoben und in ein lebendiges, persönliches Verhältnis, in Gemeinschaft, Liebe gestellt. (Nicht mit dem Gesetz, mit der Gnade gehört für Johannes die Wahrheit zusammen.) Etwas von diesem über sich selbst zu Gott erhoben sein ist in aller lebendigen Wahrheitserkenntnis, verwirklicht ist es aber erst in der höchsten Erkenntnis, in der eigentlichen Wahrheitserkenntnis, der Gotteserkenntnis. Da ist die Erkenntnis Liebe.

Gott sieht man nicht (I 4, 12). Man hat ihn nicht als Objekt der Erkenntnis vor sich. Johannes empfindet das als eine Begrenzung der Erkenntnis, deren Aufhebung er erwartet (I 3, 2 Gott ist ungesehen, nicht unsichtbar). Aber er sagt zugleich: wenn wir uns lieben, ist Gottes Liebe vollendet in uns. In der Liebe hat man Gott, auch ohne ihn zu sehen; man hat ihn in sich. Wenn die Erkenntnis Gottes ihr Objekt auch nicht vor sich hat, sie hat es in sich, in dem lebendigen Akt des Erkennens, der Liebe ist. Die Liebe schöpft der Mensch nicht aus sich, sondern daraus, daß Gott geliebt und seinen Sohn gesandt hat I 4, 10. In dem von Gott geliebt werden wurzelt die Liebe. Deshalb gibt es keine Wahrheit ohne Liebe, ohne das Geliebtsein von Gott und seinem Sohne, ohne die Liebe zu Gott und seinem Sohn. Und nun ist es charakteristisch für Johannes, daß er keinen besonderen Übergang von der Liebe zu Gott zur Liebe zum Bruder braucht. Beides ist eins. Es gibt nur die eine Liebe, die Gottes- und Bruderliebe ist. Wer Gott zu lieben behauptet, ohne den Bruder zu lieben, lügt (I 4, 20). So geht eine Linie ungebrochen durch von der Wahrheitserkenntnis über die Gottesliebe zur Bruderliebe. Deshalb gibt es keinen lebendigen Wahrheitsbesitz ohne Gemeinschaft, ohne Liebe zu den Brüdern.

Überall wird die Wahrheit als etwas Allgemeingültiges angesehen. Wirkliches Wahrheitsbewußtsein enthält daher immer ein Moment, das selbstsüchtige Willkürlichkeit ausschließt und so den Menschen für die Gemeinschaft geeignet macht. Aber damit wird die Versuchung nicht überwunden, daß der, der die Wahrheit gefunden hat und besitzt, sich über die Unwissenden erhebe oder gleichgültig an ihnen vorübergehe. Diese Art Wahrheitsbewußtsein schafft nicht Gemeinschaft. Bei Johannes ist die Wahrheitserkenntnis nicht Produkt des Menschen, er empfängt sie von der Liebe, Gnade Gottes — die Liebe, d. h. die Wahrheit hat der Mensch nur, weil Gott den Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden sandte — deshalb enthält sie jene Versuchung nicht, vielmehr den lebendigen Antrieb zur Liebe, die Liebe selbst. Und die Wahrheitserkenntnis erweckt die Liebe nicht nur als Gesinnung. Sie stellt zugleich in lebendige Gemeinschaft. Denn die Wahrheit wird nur durch Jesus, d. h. aber durch seine Gemeinde, die ihn verkündet, erkannt. Mit der Wahrheitserkenntnis hat der Mensch nicht nur Brüderlichkeit, sondern Brüder (vgl. S. 126).

Auch für Jesus gibt es Wahrheitserkenntnis nur durch Gemeinschaft. Freilich Jesus verdankt seinen Wahrheitsbesitz nicht Menschen, wenn er auch von seinem Volk die Güter, die es hat, z. B. die Schrift erhält. Aber er hat seinen Wahrheitsbesitz aus der Gemeinschaft mit Gott, die für ihn keine geschichtlich vermittelte, sondern eine unmittelbare ist. Weil er am Busen des Vaters ist, ist er voll Wahrheit 1, 17. 18. Er ist nicht allein, auch wenn ihn die Jünger verlassen; der Vater ist bei ihm 16, 32; 8, 29. Weil auch für ihn der Wahrheitsbesitz auf der Gemeinschaft beruht, so stellt er auch ihn in die Gemeinschaft hinein. Gerade als der, der für die Wahrheit zeugt, liebt er die Seinen εἰς τέλος, völlig, mit der Liebe, die sich dienend zu erniedrigen, die Füße zu waschen, und sich sterbend hinzugeben versteht.

Wahrheit und Liebe sollen in Jesu Gemeinde lebendig sein. In seinem letzten Gebet ist sein Anliegen für die Gemeinde: die Heiligung durch die Wahrheit und das völlige Einssein, die wirkliche Liebe nach Jesu Vorbild 13, 15; 15, 12. Beides gehört zusammen und macht das Charakteristikum seiner Gemeinde aus. In Liebe und Wahrheit hat sie Gnade, Barmherzigkeit und Friede von Gott und Jesus II, 3.

Im Gegensatz hierzu steht die jüdische Gemeinde. Auch sie hat Erkenntnisbesitz und Gemeinschaft, aber weder die Wahrheit noch die Liebe. Die Juden sind Lügner (vgl. S. 94 ff.), die Wahrheit ist nicht in ihnen lebendig, so daß Gott in ihnen gegenwärtig wäre 5, 37. Ihre Gemeinschaft wird nur durch Härte und Gewalttat zusammengehalten, ist keine wirkliche Gemeinschaft. Ihre Führer sind keine Hirten der Herde, sondern Mörder und Diebe; die Schafe gehorchen ihnen nicht 10, 1 ff. Sie suchen ihre Ehre und Macht 5, 44; 7, 14–18 und 11, 48 f. und verachten das Volk, ohne sich dessen zu schämen. Es gilt ihnen als verflucht, da es das Gesetz nicht kennt. Deshalb müssen sie auch Jesus hassen und schließlich morden.

Wie in dem, der die Wahrheit erkannt hat, gerade diese Erkenntnis immer wieder Gemeinschaft schaffend wirkt, zeigt der erste Brief gleich am Eingang. Der Erkenntnisbesitz treibt zur Verkündigung rein aus sich, nicht nur weil ein äußeres Gebot dazu zwänge. Die Freude an der Wahrheit vollendet sich erst da, wo der Wahrheitsbesitz Gemeinschaft begründet. Der Wahrheitsbesitz als solcher hindert den Menschen, sich auf sich selbst zu beschränken.

In eigentümlicher Weise durchdringen sich Wahrheit und Liebe in den Begriffen Licht und Leben. Über den Lichtbegriff vgl. S. 140 ff. Leben hat nur, wer liebt. Wir wissen, daß wir vom Tode zum Leben hinübergeschritten sind, denn wir lieben die Brüder. Wer nicht liebt, bleibt im Tode I 3, 14.

Andererseits: Leben hat nur, wer Gott kennt. Das ist das Leben, Gott zu erkennen 17, 3.

3. Bisher ist gezeigt, daß die Wahrheit nicht ohne die Gemeinschaft, die Liebe, ist, aus ihr erwächst und zu ihr treibt. Es gilt aber auch umgekehrt: es gibt keine Liebe ohne Wahrheit. Das fordert der geistige wie der sittliche Charakter der Liebe.

Weil Liebe ein geistiges Verhältnis ist, schließt sie Mitteilung des Wahrheitsbesitzes in sich. Liebe ist geistige Gemeinschaft. Der Freund teilt dem Freunde mit, was er weiß. Wer über die Menschen herrscht, verschließt seinen inneren Besitz vor ihnen 15, 14. 15.

Weil Liebe ein sittliches Verhältnis ist, bedarf sie des Geschütztwerdens durch die Wahrheit. Ihre Innerlichkeit darf nicht zu einem leeren Gerede werden, das es zu keinen Taten bringt. Ihr Zudecken fremder Mängel ist keine weiche Schwächlichkeit; den Ernst, den sittlichen Charakter der Liebe, wahrt Johannes, indem er die Liebe mit der Wahrheit verbindet, die göttliche und die menschliche Liebe. Das ist I 3, 16–20 ausgeführt. Dort wird zunächst die Liebe in der Tat und Wahrheit gegenüber einem bloß wortreichen Mitleid gefordert und dann gezeigt, daß nur der der göttlichen Liebe sicher sein, seines Heiles gewiß sein kann, der durch die Echtheit seiner Bruderliebe beweist, daß er aus der Wahrheit ist.[1])

[1]) Es ist bestritten, daß diese Stelle von der Heilsgewißheit handelt. Wohlenberg N. K. 3. XIII, S. 633 ff. hat die vorlutherische und calvinische Exegese, die auch Lücke vertritt, erneuert, nach der γινώσκει πάντα das verurteilende Kennen der Sünde bezeichnet. Aber diese Erklärung hat erstens gegen sich, daß πείθειν nicht heißt „zur willigen Anerkennung dessen, zu unbedingter Überzeugung davon bringen, wovon unser Herz uns schuld gibt" (Wohlenberg, S. 637). Zweitens, Wohlenberg muß behaupten, daß 21, 17 keine Parallele zu I 3, 20 bildet, obwohl der Verurteilung des Herzens beide Male ein γινώσκεις bezw. γινώσκει πάντα entgegengehalten wird. Drittens, es ist nicht zu beweisen, daß Johannes die überragende Größe Gottes in seiner richterlichen Allwissenheit

Die Stelle hat ihre Parallele an 21, 15–17. Petrus muß vor der Verurteilung seines Herzens, die durch Jesu Wort, das an die Verleugnung erinnert, erwacht ist, seine Zuflucht zur „Allwissenheit" Jesu nehmen, um im Bewußtsein seiner wirklichen Liebe seine Zuversicht Jesus gegenüber festhalten zu können. Genau so überwindet hier der Christ, der Werke echter, tätiger Liebe hat, die Verurteilung seines Herzens im Blick auf Gottes Allwissenheit. Diese Stelle geht über 21, 17 hinaus, indem sie die Bedingung sichtbar macht, unter der die Verurteilung des Herzens zu überwinden ist: das Sein aus der Wahrheit. Das Herz verklagt nicht nur, es verurteilt. Es weiß nichts von Werken der Liebe, von der Liebe zu Gott, die der Mensch doch hat, es will nichts davon wissen. Gott weiß alles, die Sünde und die Liebe; er übersieht über der Sünde die Liebe des Menschen nicht. Denn er ist größer als das menschliche Herz, er kann eine sündige Welt lieben. Von dieser Sünderliebe Gottes, die auch die Liebe des Sünders nicht übersieht, das Herz, das soviel kleiner denkt als Gott, zu überzeugen, vermag aber nur, wer aus der Wahrheit ist. Liebe glauben, um Gottes Liebe zum Sünder wissen kann und soll nur, wer selbst echte, tätige Liebe hat. Wer in sich selbst nur eine heuchlerische Liebe hat, die es nur zu Worten, nicht zu Taten bringt, der kann und soll auch Gott keine wirkliche, sündentilgende Liebe zutrauen. Wer nicht aus der Wahrheit ist, in wem Gottes echte Liebe nicht echte Liebe erweckt hat,

sieht. Die Herrlichkeit des Sohnes Gottes ist für Johannes vielmehr Gnade und Wahrheit (vgl. Luther z. St.: est enim Deus quasi mare quoddam quod illam scintillam malae conscientiae penitus opprimit). Die beiden ὅτι in V. 20 sind schwierig. Beide sind von πείσομεν abhängig. Das zweite, ὅτι ὁ θεὸς μείζων gibt den Inhalt des πείθειν an, das erste ὅτι den Fall, für den das πείθειν möglich ist, nämlich für jeden Fall einer Verurteilung des Herzens. Es ist auch möglich, das erste ὅτι mit daß zu übersetzen und in dem zweiten eine bloße Wiederaufnahme des ersten zu sehen. Das ἐν τούτῳ bezieht sich wie I 4, 6 auf das vorhergehende (gegen N. K. Z. XI, 985 ff.).

wer, ohne seine Brüder zu lieben, Gottes Liebe als Lügner auf sich beziehen kann (I 4, 20), in dem soll der Gedanke, vor dem Allwissenden zu stehen, das Vertrauen zur Liebe des Allwissenden unmöglich machen, er soll den Allwissenden nur ohne Liebe als Verdammenden kennen; er soll die Größe Gottes, die in seiner Gnade liegt, nicht mehr verstehen. Weil er ein Lügner mit der Tat ist, muß er Gott und seine Gnadenverheißung zur Lüge machen dadurch, daß er ihm nicht glaubt (I 5, 10). Gott liebt den Sünder als der, der alles weiß, der auch die Sünde kennt und verurteilt. In Gott ist die Liebe mit der Wahrheit verbunden, deshalb ist seine vergebende Liebe kein Aufgeben der absoluten Verurteilung der Sünde. Auch im Menschen soll Liebe und Wahrheit verbunden sein. Er soll nur dann, wenn ihm in der Tat die Sünde sündig bleibt, absolut verurteilungswürdig ist, wenn er sich durch die Wahrheit von der Sünde freimachen, zu wahrer Liebe bringen läßt, Gottes Liebe glauben können. Weil Gott in seiner Liebe (zum Menschen) der Wahrheit nichts abbricht, darf auch der Mensch in seiner Liebe (zum Bruder) der Wahrheit nichts abbrechen. Die Wahrheit, trotz seiner Sünde doch Liebe zu haben, kann der Mensch nur dann seinem verurteilenden Herzen gegenüber für sich geltend machen und dadurch Freudigkeit vor Gott gewinnen, wenn er aus der Wahrheit ist und das durch die Echtheit seiner Liebe beweist.

6. Das Sein aus der Wahrheit.

1. Wahrheitsbesitz hat der Mensch durch die Vermittlung Jesu; er hat aber zugleich ein Verhältnis zur Wahrheit, ehe er Jesus erkennt. Dies ursprüngliche, positive oder negative, Verhältnis zur Wahrheit bedingt das Verhältnis des Menschen zu Jesus. Wer die Wahrheit tut, kommt ans Licht 3, 21; wer aus der Wahrheit ist, hört seine Stimme 18, 37. Dasselbe, was als Sein aus der Wahrheit, Tun der Wahrheit bezeichnet wird, wird auch Tun der Werke in Gott 3, 21, aus Gott Sein genannt. Das Sein aus Gott ist die Vorbedingung für das Kommen zu Jesus 8, 47. Johannes kennt Gotteskinder 11, 52, die noch nicht an Jesus glauben, es sind diejenigen, die aus der Wahrheit sind. Der religiöse Charakter der Wahrheit tritt hier deutlich hervor, es entsteht das Problem, wie verhalten sich Gott und Mensch bei dem ursprünglichen Wahrheitsbesitz des Menschen.

Zunächst sei darauf hingewiesen: das Sein aus der Wahrheit, das Sein aus Gott bezeichnet nicht nur eine Haltung des Menschen vor der Entscheidung für oder gegen Jesus, es ist seine dauernde Haltung als Christ. Das geht aus I 1, 6 bis 2, 4 deutlich hervor; noch deutlicher ist es I 3, 19. Das Sein oder Nicht-Sein aus der Wahrheit bezeichnet das dauernde Wesen des Menschen. Deshalb eignet der Entscheidung für oder gegen Jesus eine gewisse Notwendigkeit. Am Ende des Nikodemus-Gespräches zeigt Jesus, daß es nicht zufällig ist, daß die einen zu ihm kommen und die anderen nicht. 5, 44 am Ende des ersten Streitgespräches mit den Juden sagt er

ihnen: Ihr *könnt* nicht glauben. Ebenso zeigt er den Galiläern, daß sie nicht zu ihm kommen *können* 6, 44 ff. 65. 8, 43 heißt es von den Juden: Ihr *könnt* mein Wort nicht hören. Am Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu wird der Unglaube der Juden als Nicht-glauben-*können* beschrieben 12, 39. Lehrreich ist es, daß es auch vom Christen heißt: er *kann* nicht sündigen I 3, 9. Das ist das genaue Gegenstück dazu, daß die Juden nicht glauben können.

Einigermaßen anschaulich wird das, was Johannes meint, an zwei Stellen. Es wäre nicht richtig, in dieser Auffassung des Kommens der Menschen zu Jesus eine bloße Theorie zu sehen, die jeder Unterlage in der Wirklichkeit entbehrt. Pilatus und Nathanael sind so gezeichnet, daß man von vornherein nicht weiß, was sie für eine Stellung einnehmen werden. Pilatus steht den Feinden Jesu ablehnend, Jesus nicht übelwollend gegenüber. Nathanael hat ein Vorurteil gegen Jesus. Gerade weil sich hier für die Entscheidung die entgegengesetzten Möglichkeiten auftun, wird es schließlich deutlich, daß Nathanael sich so und Pilatus so entscheiden *mußte*. Weil Nathanael ohne Falsch ist, ist der König Israels sein König. Weil Pilatus nicht weiß, was die Wahrheit ist, hat er kein Verständnis für den König der Juden. Die Entscheidung fällt nicht zufällig so aus. Das tiefere Wesen beider Männer macht sich geltend und gibt ihr ihre Notwendigkeit.

2. Über die Hauptfrage bezüglich des Seins aus der Wahrheit geben diese Stellen freilich keine Auskunft, über die Frage: Ist das Sein aus der Wahrheit die Tat des Menschen oder nicht? Mit dieser Frage hängt die andere zusammen: Ist das Sein aus der Wahrheit ursprünglich allen Menschen in irgend einer Weise möglich oder nicht? Hilgenfeld hat das Sein aus der Wahrheit als eine Naturausstattung des Menschen gefaßt. Das Sein aus der Wahrheit ist etwas „Substantielles, wie von der Willkür, so vom Bewußtsein des

Menschen Unabhängiges" (S. 153 ff.). Die menschlichen Naturen sind gut oder böse, aus der Wahrheit oder nicht. Johannes gehört in die Reihe der dualistischen Gnostiker. Der Gedanke ist aufgenommen von Holtzmann u. a. m. Holtzmann hat ihn freilich modifiziert. Auch Feine redet ähnlich wie Holtzmann von einem „religiösen Determinismus" (S. 695). Lütgert dagegen findet bei dem Evangelisten eine voluntaristische Psychologie. „Vom Willen scheidet er nicht das Wesen. Durch die Rückwirkung der Taten, der Willensakte baut sich die Person selbst auf" (S. 61). „An eine naturhafte Abstammung von oben oder unten, an einen Dualismus ist nicht gedacht" (S. 62). Daß die Auffassung von Hilgenfeld nicht völlig durchführbar sei, hat Holtzmann gezeigt (II, S. 472. 473). Nach Holtzmann stehen neben den spezifisch-johanneischen Gedanken, die dualistisch-naturalistischer Art sind, gemeinchristliche, synoptische Anschauungen. „Beide Vorstellungen gehen nebeneinander her, genau so wie auch in der Christologie" (a. a. O.).

Eigentlich dualistisch-deterministische Anschauungen sind nun bei Johannes nicht hinreichend nachgewiesen. Freilich besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem, was Johannes, und dem, was der gnostische Dualismus behauptet. Aber es ist doch nur Ähnlichkeit, nicht Gleichheit. Es ist falsch, wenn Holtzmann behauptet, daß nach der eigentlich johanneischen Anschauung das Wunder der Geburt aus Gott in den Anfang der Lebenszeit falle (II, 469). Wenn 1, 13 die Geburt aus Gott der Geburt aus Fleisch und Blut gegenübergestellt wird, so ist das zeitliche Zusammenfallen beider damit nicht gesagt, eher dadurch ausgeschlossen. Bei der Geburt aus Gott handelt es sich um das persönliche Wesen des Menschen, und wie weit darüber durch die physische Geburt entschieden ist, sagt Johannes nirgends. Was vom Fleisch geboren ist, kann aus dem Geist wiedergeboren werden. Ebenso verfehlt ist es, wenn Holtzmann das Einwirken Gottes auf den Menschen deter-

miniſtiſch faßt. Es gibt keine Stelle, die das wirklich beweiſt. Der Zug des Vaters zum Sohne iſt ein Lehren und Reden (6, 45), aber kein gewaltſamer Zwang, der die Freiheit aufhebt. Daß Johannes Jeſ. 6, 9 u. 10 determiniſtiſch verſtanden habe, läßt ſich nicht beweiſen. Das iſt keineswegs das einzig mögliche Verſtändnis von 12, 37–41. Es hat auch Prädeſtinatianer gegeben, die nicht determiniſtiſch dachten. Auch die Stellen über Judas, die ſeinen Verrat als Erfüllung der Weisſagungen der Schrift deuten, zwingen nicht, Johannes determiniſtiſche Anſchauungen beizulegen. Es läge freilich nicht nahe, die Möglichkeit eines nicht-determiniſtiſchen Verſtändniſſes von Jeſ. 6 für Johannes zu behaupten, wenn nicht das Ziehen des Vaters von ihm nicht-determiniſtiſch gedacht wäre. Analog dem Zug des Vaters wird er ſich die Verſtockung gedacht haben.

3. Was Johannes mit dem Sein aus der Wahrheit meint, wird vor allem im erſten Brief deutlich. An der Wahrheit entſteht die Scheidung der Menſchen, die im Evangelium die Jünger Jeſu von der Welt trennt, im Brief mitten durch die Gemeinde geht. Jeder Gläubige hat Veranlaſſung, ſich zu fragen, ob er aus der Wahrheit iſt. Kennzeichen des Seins aus der Wahrheit iſt die wahre Liebe (I 3, 19). In demſelben Maße wie die echte Liebe die Tat des Menſchen iſt, iſt auch das Sein aus der Wahrheit ſeine Tat; wie es Tat des Menſchen iſt, ſeine Gottesgemeinſchaft durch den Wandel im Licht, ſeine Gotteserkenntnis durch das Halten der Gebote zu bekräftigen (I 1, 6; 2, 4), iſt es ſeine Tat, daß er die Wahrheit tut und die Wahrheit in ihm ſei. Das Sein aus der Wahrheit beweiſt ſich endlich im Schuldbekenntnis (I 1, 6), das gewiß eine Tat des Menſchen iſt. Iſt ſo das Sein aus der Wahrheit Tat des Menſchen, ſo iſt es doch nichts nur Momentanes, ſondern etwas Dauerndes, im Weſen des Menſchen Begründetes, durch das über alles, was in ſeinem Leben noch

geschieht, entschieden ist, so daß seine Taten einen einheitlichen Charakter haben. Wer die Wahrheit tut, der hat ein für allemal über sein Tun entschieden, er hat sich nicht mehr für den einzelnen Fall eine einzelne Entscheidung vorbehalten. Denn die Wahrheit ist eine und in Ewigkeit dieselbe. Deshalb trägt derjenige, der aus der Wahrheit ist, etwas in sich, das seinem Leben einen Halt gibt. Er wird von der Wahrheit getragen. Die Wahrheit tun und Böses tun, sündigen, schließen sich aus. Und obwohl Johannes sagt: wer aus Gott geboren ist, kann nicht sündigen, weiß er doch, daß jeder Sünde zu bekennen hat. Aber gerade im Sündenbekenntnis liegt es, daß der Mensch die Wahrheit in sich hat, sich von seiner Sünde scheidet. Wer die Wahrheit in sich hat, weiß, daß jede Sünde ἀνομία ist I 3, 4, und weiß zugleich, daß er durch den, der die Wahrheit ist, rein wird. So trägt die Wahrheit über die Sünde hinweg. Das Sein aus der Wahrheit ist also keine Naturanlage und gibt doch dem Menschen ein Wesen, das seine Taten bestimmt, vergleichbar dem, wie die Funktionen eines Naturobjektes durch seine Anlage bestimmt sind. Wenn der Mensch aus der Wahrheit ist, dann ist er empfänglich für alle Wahrheit, auch für die, die er noch nicht besitzt. Dann gehört er schon zu der Herde dessen, der die Wahrheit ist, und kennt seine Stimme, die Stimme der Wahrheit, auch ohne daß eine Bekanntschaft mit dem geschichtlichen Individuum Jesus vorhergegangen ist; er ist ein Schaf, das nur hergeführt zu werden braucht (10, 16; vgl. 11, 52; 17, 6–16).

Wer dagegen nicht aus der Wahrheit ist, in wem die Entscheidung für oder gegen die Wahrheit etwas Wechselndes, Unbestimmtes ist, dem ist die Wahrheit noch nicht aufgegangen als das, was sie ist: das, was überall und immer gilt und absolute Hingabe erfordert. Er hat aus der Wahrheit Lüge gemacht. Deshalb kann er Jesus nicht hören und glauben.

Er kann Jesus, der die Wahrheit in ihrer Vollendung ist, gar nicht verstehen, weil er von der Lüge erfüllt ist, die ihm die Wahrheit unfaßlich macht. Er kann wohl zu glauben anfangen, aber wenn Jesus sich enthüllt als das, was er ist, so ist ihm das eine „harte Rede", er kann nicht hören, daß er der Befreiung bedürftig ist. Er kann nicht bleiben in dem Worte Jesu, denn er behält sich vor, zu tun und zu lassen, was ihm gefallen wird. Er kann nicht glauben, denn der Glaube hat ewiges Leben, und der Ewigkeit weicht er beständig aus. Es ist Notwendigkeit, daß er nicht glaubt, und doch ist es seine Tat. Nicht die Sünde als solche, sondern das nicht aus der Wahrheit sein verdirbt den Menschen.

4. So ist in der Wahrheit gerade, sofern sie von Menschen getan wird, etwas aufgezeigt, das jene Notwendigkeit des zu Jesus Kommens und Nicht-kommens begründet. Aber freilich diese Kraft über die Stellungnahme zu Jesus zu entscheiden, eignet der Wahrheit nur, weil sie wirksame Gegenwart Gottes im Menschen ist. Sonst eigneten ihr Ewigkeit und Lebendigkeit nicht. Gerade die Vertiefung in den tathaften Charakter des Seins aus der Wahrheit muß dazu zurückführen, seinen religiösen Charakter zu betonen, nach dem es nicht nur Tat des Menschen ist, sondern auf der Wirksamkeit Gottes beruht. Aber damit wird man nicht zur deterministischen Auffassung des religiösen Charakters der Wahrheit zurückgeführt. Ist die Wahrheit wirksame Gegenwart Gottes im Menschen, so ist sie Gegenwart der göttlichen Liebe, wie oben gezeigt ist. Deshalb wäre es eine schwer begreifliche Inkonsequenz des Johannes, wenn nun das Sein aus der Wahrheit doch deterministischen Charakter trüge, d. h. naturhafte Gebundenheit, von Gott gezwungen sein wäre. Sollte man diese Inkonsequenz wirklich für johanneisch halten, so müßten stärkere Beweise für den deterministischen Charakter des Seins aus der Wahrheit beigebracht werden. Ist aber

das Sein aus der Wahrheit wirksame Gegenwart Gottes im Menschen, so daß darin die göttliche Liebe im Menschen wirkt, so ist durch diese Wirksamkeit Gottes im Menschen der tathafte Charakter des Seins aus der Wahrheit nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil fest begründet. Weil Gottes Wirken im Menschen Liebe ist, ist der Mensch in seinem Verhältnis zu diesem göttlichen Wirken frei. Freilich produziert der Mensch sein Sein aus der Wahrheit nicht; die lebendige Wahrheit ist nichts, das Menschen schaffen könnten. Aber die Wahrheit ist im Menschen nicht anders, als daß er sie tut. In seiner Rezeptivität für die Wahrheit besteht seine Tat, seine Freiheit, diese Rezeptivität ist etwas Persönliches, d. h. Tathaftes (vgl. Lütgert, S. 62).

Freilich eine restlose Aufhellung aller Dunkelheiten auf diesem Gebiet des johanneischen Denkens ist mit diesen Ausführungen nicht gegeben. Es bleiben Unklarheiten und damit auch Unsicherheiten an dem Ausgeführten übrig. Sie wären nur zu beheben, wenn es in den johanneischen Schriften Aussagen über Wesen und Ursprung des Bösen gäbe. Aber diese fehlen bekanntlich.

7. Exkurs über den Begriff des Lichts.

Was Johannes unter Licht versteht, ist nicht ganz leicht zu erfassen. Zunächst ist das in Betracht zu ziehen, was er vom Licht dieser Welt sagt 11, 9. 10. Hier ergibt sich, daß der Gegensatz von Licht und Finsternis grundlegend ist. Beide Begriffe sind immer in gegensätzlicher Beziehung zueinander gedacht. Wer im Licht wandelt, stößt nicht an; wer in der Finsternis wandelt, stößt an. Den Grund hierfür gibt 12, 35 und I 2, 11 an: Wer im Licht geht, weiß, wo er hingeht; wer in der Finsternis geht, weiß nicht, wo er hingeht. Licht und Finsternis bedingen also die Möglichkeit bezw. Unmöglichkeit der Erkenntnis und damit des richtigen Wandelns und damit des Gelingens, des Glücks. Eigentümlich ist, daß Licht und Finsternis nicht nur außerhalb des Menschen, bei ihm, um ihn, sondern zugleich in ihm sind (11, 10). Am Tage hat der Mensch Licht in sich. Die Finsternis verblendet die Augen, sie ist im Menschen; Licht und Finsternis verhüllen und erleuchten nicht nur die Gegenstände draußen, sondern wirken erleuchtend und verfinsternd im Menschen. Man hat an dem ἐν in 11, 10 Anstoß genommen und es sich so erklärt, daß „hier durch die parabolische Einkleidung des Gedankens dieser selbst hindurchbricht" (Zahn, ähnlich Wellhausen mit Berufung auf Lücke; vgl. auch die Änderung des ἐν αὐτῷ (im Menschen) in ἐν αὐτῇ (in der Nacht), für die Zahn die Textzeugen anführt). Das verfehlt das richtige Verständnis des Johannes. Johannes meint, daß das Licht beim Sehen in den Menschen hineinkommt, dann erst hat er die Möglichkeit, zu sehen. Ent-

sprechend ist es mit der Finsternis.[1]) Also das Licht wirkt richtige Erkenntnis, gelingenden Wandel und damit Heil. Überall ist ihm die Finsternis genau entgegengesetzt. Licht und Finsternis sind außerhalb des Menschen, aber dringen in ihn ein. Das gilt vom natürlichen Licht, entsprechendes vom geistigen Licht. Licht im übertragenen Sinne hat Jesus 11, 9 u. 10, ist der Täufer 5, 35, ist Jesus für die Menschen. Licht in diesem Sinne ist endlich Gott I 1, 5. Von all diesem Lichte gilt, daß man in ihm erkennt, einen gelingenden Wandel führt und vor Schaden und Unheil behütet bleibt. Im Licht vergnügt man sich 5, 35 (vgl. Matth. 22, 13, in der Finsternis ist Heulen und Zähneklappen). Auch dies Licht bleibt dem Menschen nicht nur äußerlich; man wandelt im Licht und ist ein Kind des Lichts, d. h. hat das Licht zum Wesen und Gehalt seines Wesens (I 1, 7; 12, 36; vgl. auch 8, 12; 12, 46).

Das Licht hat nun bei Johannes eine ganz bestimmte Verwandtschaft mit dem Guten. Das wird namentlich 3, 19–21 und I 1 u. 2 deutlich. Das Licht wirkt nicht auf alle Menschen gleich. Die guten zieht es an, die bösen stößt es ab. Beides hat seinen Grund darin, daß das Licht das Gute und das Böse in seinem eigentlichen Wesen offenbart. Das ist denen, die Gutes tun, eine Freude; die Böses tun, widerstreben dem. Sie wollen aus der Finsternis nicht heraus. Noch deutlicher ist der Zusammenhang zwischen dem Licht und dem Guten, der Finsternis und dem Bösen im Brief. Das Licht begründet Gemeinschaft I 1, 7. Es gehört mit der Liebe zusammen und ist dem Haß entgegengesetzt, der zur Finsternis gehört I 2, 9. 10. Weil das Licht scheint, ist das Liebesgebot (nur dies ist das

[1]) Ganz ähnlich ist die Auffassung vom Sehen, die Matth. 6, 22 ff. zugrunde liegt, wo auch das Gelingen des Sehens davon abhängt, ob die Leuchte im Menschen hell oder finster ist. Der Unterschied zwischen der Vorstellung bei Matthäus und Johannes ist nur der: bei Matthäus ist die Abhängigkeit des Lichts im Menschen vom Licht draußen nicht ausgesprochen.

alte und doch neue Gebot) wahr, d. h. erfüllt I 2, 7. Der Wandel im Licht begründet das Reinwerden von der Sünde durch Jesu Blut I 1, 7. Wer im Licht ist, in dem ist kein Anstoß zur Sünde I 2, 10. Das Licht ist also irgendwie das Gute und die Finsternis das Böse. Dieser Gedanke hat sich auch zu I 1, 5 immer wieder aufgedrängt. Die Erklärung: Gott ist Licht = Gott ist heilig, ist zwar falsch, aber irgendwie ist hier von der sittlichen Güte Gottes die Rede. Auch dies, daß das Licht das richtige Wandeln und das Heil bewirkt, muß irgendwie darauf beruhen, daß das Licht das Gute ist.

Die rein intellektuelle Fassung von φῶς, nach der es Offenbarung ist, wie sie von Holtzmann und B. Weiß vertreten wird, ist sicher unzureichend, wie aus dem Gesagten hervorgeht. Auch das ist falsch, daß φῶς keine Beziehung auf das ethisch-intellektuelle Gebiet habe (Cremer, ähnlich K. Meyer, auch Lütgert). Es kommt darauf an, die eigentümliche Verschlingung, in der hier das Gute und die richtige Erkenntnis stehen, zu begreifen. Ohne das Gute gibt es für Johannes keine Erkenntnis und ohne die Erkenntnis kein Gutes. Alle Erkenntnis würde umsonst sein, wenn der Mensch das Gute nicht kennte; er hätte dann nicht wirklich erkannt, und sein Leben verliefe doch ziellos, heillos, in der Finsternis. Andererseits das Gute ist notwendig erkennbar und macht sich erkennbar. Es ist durchsichtig und leuchtet. Es ist Licht. Gott ist als der Gute ganz klar; er hat nicht einen unbegreiflichen Rest ursprünglicher Finsternis in sich. Johannes sagt freilich nicht, daß er Gott ganz durchschaue. Aber Jesus hat Gott als Licht verkündet und einst wird man Gott schauen, wie er ist (I 3, 2). Gott hat nichts in sich, das er als ein Geheimnis zu hüten hätte, wie solche, die das Böse tun. Vielmehr ist es seiner Güte wesentlich, sich zu offenbaren, mitzuteilen. Denn seine Güte ist Liebe. Und darum ist sie nicht nur unbewußt bleibende, sondern bewußt werdende Mitteilung. Gott wird

erkannt, nicht bloß gefühlt. Sein Licht leuchtet in den Menschen hinein und ist in ihm, wie das Sonnenlicht im Auge ist. Gott wird so erkannt, daß er zugleich im Menschen ist. Damit hat der Mensch dann auch das Gelingen seines Wandelns und die Seligkeit. Dieses Licht, das Gott ist, strahlt Jesus in die Welt; er ist das Licht der Welt. Weil er da gewesen und wirksam geblieben ist, scheint das Licht in der Finsternis (1, 5; I 2, 8) in der Gnade und Wahrheit, die durch ihn geworden sind und den Menschen befähigen, wirklich zu lieben (I 2, 7—10). Die Finsternis dagegen ist das Böse. Sie macht das Dasein unerkennbar, verbirgt seinen Sinn. Die Kinder der Finsternis wollen nicht erkannt sein, ihre Bosheit muß sich in sich selbst verschließen. Das ist der Keim des Todes, den die Finsternis in sich trägt; deshalb endet sie auch im Unheil. Die Finsternis wird als solche nur durch das Licht offenbar.

Die Ähnlichkeit der Begriffe Licht und Wahrheit liegt auf der Hand. Beide drücken etwas Theoretisches und etwas Praktisches aus. Die Wahrheit will erkannt und getan sein; vom Licht wird man erleuchtet, um in ihm zu wandeln. Licht und Wahrheit kommen durch geschichtliche Vermittlung zum Menschen und sind dann in ihm. Licht und Wahrheit schließen die Liebe ein. Licht und Wahrheit ist Jesus. Licht und Wahrheit sind religiöse Begriffe; in beidem ist Gott im Menschen gegenwärtig, beide sind in ihrer Vollendung Erkenntnis Gottes, Gemeinschaft Gottes. Was der Begriff des Lichts besonders gegenüber dem der Wahrheit hat, ist die Beseligung, die das Licht mit sich führt.

Mehrfach zitierte Werke.

Lücke, Kommentar über die Schriften des Evangelisten Johannes I u. II. 3. Auflage 1840, 1843.
III 2. Auflage 1836.

Luthardt, Das johanneische Evangelium 1852, 1853.

de Wette, Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannes. 4. Auflage 1852.

A. W. Meyer, Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes. 4. Auflage 1862.

Godet, Commentaire sur l'évangile de saint Jean. Paris 1864, 1865.

B. Weiß, Das Johannesevangelium. 9. Auflage 1902.

H. J. Holtzmann, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. 3. Auflage 1908. (= H. C.)

Zahn, Das Evangelium des Johannes 1908.

Wellhausen, Das Evangelium des Johannes 1908.

Heitmüller, Das Johannesevangelium (Die Schriften des Neuen Testamentes 1907).

H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897.

Feine, Theologie des Neuen Testamentes 1910.

Schlatter, Die Theologie des Neuen Testamentes 1909, 1910.

Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität. 9. Auflage 1902. 10. Auflage 1911 von J. Kögel.

Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. 3. Bearbeitung 1905.

Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Johannes 1849.

v. Schrenck, Die johanneische Anschauung vom Leben 1898.

Lütgert, Die johanneische Christologie 1899.

Theologische Studien und Kritiken = St. Kr.

Neue kirchliche Zeitschrift = N. K. Z.